Originalveröffentlichung in: Studi di Egittologia e di Papirologia 3, 2006, S. 187– 203

Martin Andreas Stadler

ISIS WÜRFELT NICHT

Das der griechischen Papyrologie am nächsten stehende und ihr am stärksten verbundene ägyptologische Teilgebiet, die Demotistik, darf auch als dasjenige gelten, in dem noch der größte Forschungsbedarf im Bereich der Quellenedition besteht. So gehört es unbestritten zu den vordringlichsten Aufgaben der Demotistik, *editiones principes* zu erarbeiten. Mit *Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung* habe ich die Erstpublikation eines außerordentlich schwierigen demotischen Textes vorgelegt, der vielleicht divinatorischen Charakter hat, mit griechischen Divinationstexten aus dem ptolemäisch-römischen Ägypten verwandt sein könnte und von dem bislang drei Handschriften bekannt sind. Das bei weitem am besten erhaltene Manuskript ist PWien D 12006 r, das vermutlich in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. datiert und aus Soknopaiou Nesos im Fayyum stammt. Dazu kommt noch ein kleines Fragment gleicher Provenienz und gleicher Datierung (PWien D 12194) und ein hieratischer Papyrus aus dem vierten Jahrhundert v. Chr. (PBerlin P 23057), der – soweit das sein stark fragmentierter Zustand erkennen läßt – wahrscheinlich eine Parallele ist. Der Text soll hier stets nach seinem am besten erhaltenen Textzeugen PWien D 12006 r zitiert werden.[1]

In einer Rezension der *editio princeps* hat J. F. Quack die Deutung des Textes als eine technische Divination wahrscheinlich zu machen versucht. Dabei seien durch das Werfen oder Rollen von Steinchen Prophezeiungen ermittelt worden.[2] Einen der Schlüsselbegriffe, *ʿl*, den ich als "(göttliches) Kind" verstanden habe, möchte Quack zu diesem Zwecke als "Steinchen" übersetzen, durch das gleichsam als Würfel drei bestimmte Ziffern ermittelt würden. Diese bezögen sich dann auf eine der aus drei Ziffern bestehenden Folgen, die den gesamten Text gliedern. Quack hatte mir die Deutung von *ʿl* als "Steinchen" vor der Publikation bereits in E-Mailkorrespondenz vorgeschlagen. Nach anfänglicher Begeisterung für diese Idee hatte ich sie zwar in der gedruckten Fassung in Betracht gezogen, aber schließlich aus paläographischen und inhaltlichen Erwägungen verworfen.[3]

Quack will seine Ausführungen als Vorschläge verstanden wissen und "würde keineswegs beanspruchen, definitive Lösungen bieten zu können". In diesem Sinne möchte ich die vorgeschlagenen und durchaus bedenkenswerten Deutungen dankbar aufgreifen und seine Argumente überprüfen, um über eine Auseinandersetzung mit seinen Ideen zu einem verbesserten Verständnis des Textes zu kommen. Die erneute Beschäftigung mit dem PWien D 12006 r führte über Vergleiche mit griechischem Material und die vertiefte Suche nach der Wurzel von *ʿl* zu Erkenntnissen, die die Frage, ob das Wort als "Kind" oder "Steinchen" zu übersetzen ist, vielleicht deutlicher beantworten lassen könnten. Der Öffentlichkeit möchte ich diese nicht vorenthalten.[4]

Die folgende Diskussion wird versuchen, Redundanzen mit dem Kommentar in der ausführlichen Publikation des Textes und mit zwei einschlägigen Aufsätzen[5] zu vermeiden.

[1] *Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung – Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 recto*. MPER 28 (Wien 2004). Der auf dem Umschlag sinnentstellend verkürzte Titel "Isis, das göttliche Kind" ist nicht von mir zu verantworten. Mir wurden vom Verlag weder ein Aushänger des Umschlags noch der in schlechter Qualität erstellten Tafeln zur Freigabe vorgelegt. Beide Punkte wurden in der Rezension von J. F. Quack, «APF» 51/1 (2005), S. 174, zu Recht kritisiert.

[2] Quack cit., S. 174-179. (Wie Anm. 1.)

[3] Stadler, *Isis* cit., S. 88 f., 207-214. (Wie Anm. 1.)

[4] Die einzelnen sonstigen Korrekturen von Quack cit., S. 178 f. (wie Anm. 1), sind teils willkommene Verbesserungen, teils bedenkenswert, teils bereits in der rezensierten Basispublikation enthalten und/oder dort abgelehnt worden, teils etwas problematisch. Darauf kann hier nicht im Detail eingegangen werden. Anderes wird dem Verfasser als leichtfertige Mißachtung bekannter Grammatikregeln angelastet. Insbesondere S. 177 wird mein Verständnis des Partizips abgelehnt, basiert aber auf von Quack nicht genannten jüngeren Forschungsergebnissen Dritter: M. Depauw, *Two Notes on the Demotic Participle or how i.ir Became Theologically Relevant*, «Lingua Aegyptia» 10 (2002), S. 101-121. Zwar ist es legitim, damit nicht einer Meinung zu sein, aber daraus kann mir nicht der Vorwurf gemacht werden, ich hätte eine "etwas leichtfertige Art, etablierte Grammatikregeln über Bord werfen zu wollen" (S. 177).

[5] M. A. Stadler, *Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung – Prolegomena zur Deutung des unpublizierten Papyrus Wien D. 12006 recto*, in J. Assmann-M. Bommas (Hgg.), *Ägyptische Mysterien?*, München 2002, S. 109-125. Id., *"Das Kind sprach zu ihr" – ein Dialog der Isis mit einem göttlichen*

Um der Klarheit willen müssen jedoch manche der Argumente nochmals erläutert werden. Die Darlegungen werden sich der Reihe nach folgenden von Quack aufgeworfenen Themen widmen: Zunächst wird erörtert werden, ob Isis mit ihrem noch ungeborenen Kind u.a. über dessen eigene Zukunft spricht und inwiefern eine solche Konstellation innerhalb der ägyptischen Vorstellungswelt denkbar ist. Nach der Behandlung einer etwaigen Anweisung zum Würfeln in der Einleitungssektion des Papyrus wird es darum gehen, ob *ꜥl* einmal tatsächlich mit dem Attribut einer Steinart näher beschrieben wird. Es werden dann die Konstruktion als Divinationstext und schließlich die Orthographie des Wortes *ꜥl* ausführlicher behandelt. Im letzten Punkt zur Schreibung soll auf die Unwägbarkeiten ägyptisch-demotischer Determinierungsweisen aufmerksam gemacht und eine Erklärung für *ꜥl* als "Sonnenkind" angeboten werden.

Zuvor sei kurz zum besseren Verständnis die Struktur des PWien D 12006 r beschrieben: Auf eine Einleitungssektion, die stark zerstört ist, aber noch Anweisungen für die Handhabung des Textes erkennen läßt, folgen zwei Teile. Beide untergliedern sich in durch Reihen aus drei Ziffern bezeichnete Abschnitte. Diese Abschnitte bestehen in den ersten drei Kolumnen – bis auf eine Ausnahme – aus einer von Isis formulierten Frage und einer Antwort. Die Frage wird stets durch *pꜣ šn i.ir ꜣs.t tꜣ in-nṯr.t ꜥꜣ.t iw=s ḏ* (...) "Die Frage, die Isis, die große Göttin stellte, indem sie sprach: (...)" eingeleitet. Die Antwort ist bis auf eine Ausnahme (I 29) durch *ḏ-n=s pꜣ ꜥl* (...) "Der/das *ꜥl* sprach zu ihr: (...)" gekennzeichnet. Im zweiten Teil sind die Abschnitte meist *šn* "Orakelspruch" genannt, Isis und *ꜥl* treten nun nicht mehr in Erscheinung. Hier ist v.a. von mythischen Ereignissen zu lesen, die als Orakelsprüche ausgedeutet werden.

Zur Illustration der unterschiedlichen Ansätzen und deren Auswirkungen auf die Textaussage sei ein Abschnitt (III 6-11) aus dem ersten Teil mit den Fragen der Isis zitiert, zunächst in einer Übersetzung, die aus der Deutung Quacks resultiert, danach meine Version.

Fassung unter Einbeziehung der Vorschläge Quacks:

<Zu> 2-6-6: Die Frage, die Isis, die große Göttin, stellte, indem sie sprach: "Werde ich ⌜meinen Sohn⌝ in Gegenwart des Pa-Schai, ⌜Amun⌝, Ptah, Pre und der großen Götter entgegennehmen? Werden sie ihm Kronen geben?" Das Steinchen sprach zu ihr <auf> die Frage: "Die Kinder des Pharao, Schai war in Wut gegen sie anfangs. Man ergriff ihre Herrschaft. Man betete ⌜...(?)⌝, man war ihnen gnädig. Man gab es ihnen. Der Orakelspruch ist das: Man wird seine Lebensgrundlage von ihm nehmen. Man wird ihm es (aber) wiederum ⌜geben⌝. Der, der außerhalb unter dem Unglück ist, er wird kommen, indem er sich erfreut. Der, der gefangen ist, man wird von ihm fern sein. Der, der krank ist, er wird leben. Wenn du <zu> Amun, dem großen Gott, rufst, wird er deine Stimme erhören. Der große Gott, rufe zu ihm! Er wird einen Stab in deine Hand geben. Er wird für dich Schutz an Vorzeichen ausführen. Diese eilen zu dir."

Version des Verfassers:

<Zu> 2-6-6: Die Frage, die Isis, die große Göttin, stellte, indem sie sprach: "Werde ich ⌜meinen Sohn⌝ in Gegenwart des Pa-Schai, ⌜Amun⌝, Ptah, Pre und der großen Götter entgegennehmen? Werden sie ihm Kronen geben?" Das Kind sprach zu ihr <auf> die Frage: "Die Kinder des Pharao, Schai war in Wut gegen sie anfangs. (...) Er wird für dich Schutz an Atem[1] ausführen. Diese eilen zu dir."

1. Die Rede eines ungeborenen Kindes

a. *Pronominaler Bezug auf die Protagonisten: Hinweise auf einen Dialog*

Verschiedene Textstellen, auf die ich hingewiesen hatte, nennen den Schauplatz des Dialoges – das nach der ägyptischen Mythologie zu erwartende Papyrusdickicht – und lassen Isis in ihrer Frage eine männliche Person mit dem Personalpronomen der zweiten Person Singular masculinum anreden.[2] Eine Stelle lautet: *in pꜣ ꜥš-sḥn nfr ḫpr ty ḫn pꜣ ḏwf iw=k* [...] "Ist das gute Geschick, hier im Papyrusdickicht zu sein, indem du [...]?" (II 13 f.) Leider ist das Prädikat zum Subjekt "du" verloren, doch ist klar, daß Isis ein männliches Wesen anspricht, das offenbar einer Handlung oder eines Schicksals fähig ist. Der Gesprächspartner spricht von sich in III 19f. dann sogar in der 1. Person Singular: *i.ir=t mr [ḳn]ḳn i.ir=t ṯ.ṱ<=y> n <...> i.ir=t ir ꜣḥ i.ir=t ꜥn=y*[3] "Wenn du [Ka]mpf liebst, wirst du [mich] zu [...] nehmen. Wenn du kämpfst, wirst du mich erfreuen."

Kind im Papyrus Wien D. 12006, in D. Budde-S. Sandri-U. Verhoeven (Hgg.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts. Akten des Symposions in Mainz vom 21.-22.2.2002.*, OLA, 128, Leuven-Paris-Dudley 2003, S. 301-322.

[1] Der Auffassung, *šm* sei durchgängig als "Vorzeichen" (Quack cit., S. 177. Wie S. 187, Anm. 1.) zu übersetzen, kann ich mich nicht anschließen. Siehe auch S. 202, Anm. 5.

[2] Stadler, *Isis* cit., S. 210. (Wie Anm. S. 187, 1.)

[3] Quack cit., S. 178 (wie S. 187, Anm. 1), versteht *ꜥn=y* hingegen anders, erklärt aber nicht die bemerkenswerte

Eine andere Stelle läßt Quack, der nur zwei anstatt der vier einschlägigen Aussagen (neben den im vorigen Absatz zitierten sind das III 5 und 29) nennt, nicht zu, weil sie (III 5) beschädigt sei. Doch dürfte sie vielmehr zu den besser erhaltenen des Papyrus zählen und ist darüber hinaus von ihrem Kontext her eindeutig ein eigenständiger Hauptsatz. In seiner Antwort äußert sich hier der ʿl: *bn-iw=n ⌜h ʿy n-im=s* "Wir werden nicht dadurch zu Grunde gehen." Eine andere Stelle, an der Isis eine Zwischenfrage stellt und ebenfalls von "wir" spricht (*in-nꜣ.w iw=n šm r pꜣ ym* "Werden wir ins Fayyum gehen?", III 29), habe nach Quack keine Beweiskraft für eine Dialogsituation, weil es die Rede der Isis sei, wobei sich mir nicht erschließt, warum aufgrund dieses Umstandes die Stelle nicht auf ein Gespräch zwischen zwei Wesen deutet.

Schließlich liegt entgegen der Auffassung Quacks im Text nie der Fall vor, daß die 1. Person Plural für die 1. Person Singular steht. Damit kann die 1. Person Plural an den Stellen, an denen Isis von "wir" spricht, nicht die 1. Person Singular meinen. Quack verweist auf eine Stelle im Kommentar, die zeigen soll, daß ich bereits ein solches Phänomen angesprochen hätte. Dort erläutere ich indes eine Schreibung für den pronominalen Dativ mit dem Suffixpronomen der 1. Person Singular (*-n=y*), die nur auf den ersten Blick wie das Suffixpronomen der 1. Person Plural aussieht, aber im Soknopaiou Nesos-Demotischen bei genauerer Betrachtung davon klar getrennt zu halten ist.[1]

Neben der oben zitierten Zwischenfrage ist der Dialog an weiteren Punkten erkennbar, denn dreimal heißt es: *ḏ-n=s pꜣ ʿl* <*n*> *pay* (*pꜣ*) *šn* "Der ʿl sprach zu ihr <auf> diese (Var.: die) Frage: (...)" (II 14 – zusätzlich mit einer näheren Beschreibung des Frageinhalts, III 8 f., 17).

Isis wiederum hebt manchmal mit ihren Befragungen an, worauf ihre Rede durch eine Art *inquit*-Formel unterbrochen und gleichzeitig fortgesetzt wird:

[*n*] 1-9-5 ⌜*pꜣ šn i.ir ꜣs.t tꜣ in-nṯr.t ʿꜣ.t iw=s ḏ in tw=y wḏꜣ* ⌜*ḫn pꜣ ḏwf iw=s ḏ in pꜣ ʿš-sḥn nfr ḫpr ty ḫn pꜣ ḏwf iw=k* [...] " [Zu] 1-9-5: Die Frage, die Isis, die große Göttin, stellte, indem sie sprach: ‚Bin ich im Papyrusdickicht sicher?' Und sie sagte: ‚Ist das gute Geschick, hier im Papyrusdickicht zu sein, indem du [...?']" (II 12-14).

[n]2-3-9 [*pꜣ šn*] ⌜*i.ir ꜣs.t tꜣ in-nṯr*[*.t ʿꜣ.t iw=s*] ⌜*ḏ dbꜣ ḥr* [*sꜣ n ꜣs.t(?)*] ⌜*iw=s ḏ in iw=y ṯ* ⌜*ḥr* [*sꜣ n ꜣs.t* (?) *n/r*] *nꜣ.w mꜣʿ*<*.w*> *pꜣ bnr* [...] "[Zu] 2-3-9: [Die Frage,] die Isis, die [große] Göttin, ⌜stellte, [indem sie] ⌜sprach: ‚Möge ⌜Horus, [der Sohn der Isis (?),] Vergeltung nehmen.' ⌜Und sie sagte: ‚Werde ich ⌜Horus, [den Sohn der Isis (?), von/zu] diesen Orte[n] des Außerhalbs nehmen [...?] (...)'" (II 31f.).

Angesichts der zitierten Aussagen im PWien D 12006 r muß von einer Dialogsituation ausgegangen werden, bei der Isis ein handlungs-, gefühls- und schicksalsfähiges Wesen als Gesprächspartner hat, das ʿl genannt wird.

b. *Präexistenz*

In den Quellen zur ägyptischen Religion, insbesondere den Tempeltexten der ptolemäisch-römischen Zeit, treten verschiedene Horus-Götter nebeneinander auf, und das bekannte Phänomen der Götterspaltung – durch verschiedene mythische Funktionen und kultische Hintergründe bilden sich aus einer Gottheit neue Göttergestalten – ist insbesondere für Horus gängig. Das Nebeneinander von Horuskind und Horus, dem Sohn der Isis, hat mir durchaus nicht geringe Probleme bereitet.[2]

Schreibung des vorangehenden Verbes *ṯ.ṯ*, das einen *status constructus* anzeigt, zu dem *ʿn=y* parallel ist. Entgegen seinem Hinweis auf koptisches ⲁⲛⲁⲓ, welches eine Lesung *ʿny* als Infinitiv anzeige, ist zu beachten, daß streng genommen im PWien D 12006 r nicht *ʿn* sondern *ʿne* steht, also die im Koptischen angezeigten Vokale des Infinitivs schon durch *e* repräsentiert sind (vgl. zu diesem morphologischen Phänomen J. H. JOHNSON, *The Demotic Verbal System*, SAOC, 38, Chicago, 2. korrigierte Auflage 2004, S. 15 f. – publ. unter [http://oi.uchicago.edu/OI/DEPT/PUB/SRC/SAOC/38/SAOC38.html]), weshalb *y* nach dem Determinativ anders, nämlich als Suffixpronomen zu erklären ist. Das *y* ist ferner deshalb nicht Teil einer Infinitivform, weil ein solches Infinitiv-*y* in aller Regel vor dem Determinativ und nicht wie hier danach stünde. Vgl. JOHNSON, *Demotic Verbal System* cit., S. 12-16, die sich zwar dazu nicht ausdrücklich äußert, aber durch ihre Transliteration deutlich macht, daß das Infinitiv-*y* vor dem Determinativ steht, dessen Position sie in der Transliteration durch einen Punkt kennzeichnet. Außerdem ist die Behauptung des Rezensenten, *ʿn* sei immer intransitiv, nach derzeitigem Forschungsstand zu modifizieren, denn die von ihm angeführte Stelle in I Kh. V 14 [*iw=f r ʿn=y m-šs* "(...), es soll mich sehr freuen (...)"] kann ein Beleg für einen transitiv-reflexiven Gebrauch sein. (F. LL. GRIFFITH, *Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Texts of Khamuas*, Oxford 1900, S. 126 f.; W. SPIEGELBERG, *Die demotischen Denkmäler* II. *Die demotischen Papyrus 30601-31270, 50001-50022*, Catalogue Général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Strassburg 1904, Taf. 46.). So ist zumindest die bisherige Auffassung der Stelle: W. ERICHSEN, *Demotisches Glossar* (Kopenhagen 1954) 62, JOHNSON, *Demotic Verbal System* cit., S. 185 Anm. 176, und *Chicago Demotic Dictionary*, S. 75 f., *s.v.* *ʿn* [http://oi.uchicago.edu/OI/DEPT/PUB/SRC/CDD/CDD_c.pdf].

[1] STADLER, *Isis* cit., S. 124. (Wie S. 187, Anm. 1.)

[2] Pace QUACK cit., S. 175 Anm. 9. (Wie S. 187, Anm. 1.)

Da aber in der Edition des Textes die Präexistenz ägyptischer Götter nur als gängiges und in der Ägyptologie gut bekanntes Phänomen oberflächlich gestreift wurde,[1] möchte ich hier darauf näher eingehen.

Innerhalb der altägyptischen Religion ist die Konzeption der Präexistenz recht stark entwickelt. Nach dem 183. Totenbuchspruch hat Osiris bereits als Ungeborener im Mutterleib die Herrschaftsinsignien ergriffen.[2] Es sei ferner an die Ka-mut-ef-Konstellation erinnert, in der der Sohn als Begatter seiner eigenen Mutter sich selbst erzeugt (Ka-mut-ef "Stier seiner Mutter") und die sich etwa in der ägyptischen Totenliteratur mit der Horus-Konstellation (Verhältnis von Sohn zu totem Vater) "zu einer komplexen Einheit" verbindet.[3] Schon vor der Spätzeit tritt Isis in die Funktion der Muttergattin des Sonnenkindes und somit in eine Ka-mut-ef-Konstellation mit dem Sonnenkind, das Horus ist.[4] Hier werden die zeitlichen Grenzen aufgehoben, wie es in der Lang- und der Kurzversion des 64. Spruches im Totenbuch heißt, in dem der Tote in mythischer Rolle sich gleichzeitig als Gestern und Morgen bezeichnet. Auch in den ägyptischen Kosmogonien ist der moderne Leser mit solchen Paradoxien konfrontiert: So ist Amun *nbw swḥ.t=f ḏs=f* "der, der sein eigenes Ei geschaffen hat"[5] und Pa-Schai gleichzeitig Vorfahre und Nachkomme des Amun.[6]

Der Schöpfungsvorgang kann als Benennung der Geschöpfe verstanden werden, deren Wesen bereits latent existent, d.h. präexistent sind, und die lediglich in das volle Sein gerufen werden müssen.[7] Ähnlich werden Körperteile des Schöpfergottes als eigene Gottheiten verstanden. Insbesondere Thot ist Herz (d.h. Wille) und Zunge (d.h. Wort) des Schöpfergottes und agiert eigenständig neben dem Schöpfergott.[8] In diese Thot ähnliche Funktion tritt übrigens in der ptolemäisch-römischen Zeit schließlich Har-pa-Re-pa-chered, d.h. Horus, der Sonnengott, als Kind, und ist als Herz des Sonnengottes (also streng genommen seiner selbst!) Schöpfer durch sein umfassendes Wissen.[9]

Ägyptische Götter können demnach die Voraussetzungen der eigenen Geburt vor derselben schaffen und sich mit ihrer eigenen Mutter selbst erzeugen. Dagegen ist die Situation, daß ein Ungeborenes mit seiner Mutter spricht, für einen ägyptischen Gott ein Kinderspiel. Ein solches präexistentes Sonnenkind besitzt eine tiefgehende Kenntnis über die Geschicke, die es in dem im PWien D 12006 r überlieferten Dialog seiner Mutter Isis vermitteln könnte.

2. Eine Anweisung zum Würfeln

Die von Quack vorgeschlagene Ergänzung [*ỉw=k r tỉ ỉr pꜣ*] *ʿl sḳlḳl* innerhalb der Einleitungssektion mit der Gebrauchsanweisung des Textes (I 3) war bereits im Kommentar in Erwägung gezogen und besprochen worden.[10] Die Übersetzung Quacks "du sollst den *ʿl* rollen lassen" mit "rollen" für *sḳlḳl* ist nicht auszuschließen, doch ist die Bedeutung von *sḳlḳl* als "rollen" nicht gesichert; "drehen" ist gleichfalls möglich. Im Koptischen wird ⲥⲕⲣⲟⲕⲣ (Fayyumisch auch ⲥⲕⲁⲗⲕⲗ, ⲥⲗⲉϭⲗⲉϭ) "rol-

Vgl. dagegen Stadler, *Isis* cit., S. 207-218. (Wie S. 187, Anm. 1.) Id., *Isis, das göttliche Kind* cit., S. 315-318. (Wie S. 187, Anm. 5.)

[1] Stadler, *Isis* cit., S. 258f. (Wie S. 187, Anm. 1.)

[2] E. A. W. Budge, *The Greenfield Papyrus in the British Museum. The Funerary Papyrus of Princess Nesitanebtåshru, Daughter of Painetchem II and Nesi-Khensu, and Priestess of Åmen-Rā at Thebes, about B.C. 970*, London 1912, Taf. 72, 12. É. Naville, *Das Aegyptische Todtenbuch der* XVIII. *bis* XX. *Dynastie aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt*, I, Berlin 1886, Taf. 209.

[3] J. Assmann, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991, S. 134-137, Zitat auf S. 135. Id., *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, S. 234.

[4] M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*, MÄS, 11, Berlin 1968, S. 83-85, 134-140.

[5] J. Zandee, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, OMRO, 28, Leiden 1947, S. 74, Taf. 4.

[6] M. Smith, *On the Primaeval Ocean*, The Carlsberg Papyri 5 = CNI Publications, 26, Copenhagen 2002, S. 23.

[7] Smith, *ibid.* (Wie Anm. 6.) Zum Schöpferwort: S. Bikkel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, OBO, 134, Freiburg Schweiz-Göttingen 1994, S. 100-103.

[8] Die folgenden Literaturangaben erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit – eine Behandlung Thots in dieser Funktion wird in meiner Habilitationsschrift aufgearbeitet werden: P. Boylan, *Thoth. The Hermes of Egypt*, Oxford 1922, S. 107-123. Vgl. J. Quaegebeur, *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, OLA, 2, Leuven 1975, S. 103–105. K. Sethe, *Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen*, UGAÄ, 10, Leipzig 1928, ND 1964, S. 50-54. J.-Cl. Goyon, *Le Papyrus du Louvre N. 3279*, BdÉ, 42, Le Caire 1966, S. 56, 59 mit Anm. 3. (= J.-Cl. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris 1972, S. 261.) C. de Wit, *Les inscriptions du temple d'Opet, à Karnak*, BAe, 11, Bruxelles 1958, S. 119, 167: Herz des Re und Zunge des Ta-Tenen. Als memphitische Interpretation der heliopolitanischen Lehre im *Denkmal memphitischer Theologie*: J. Assmann, *Rezeption und Auslegung in Ägypten. Das "Denkmal memphitischer Theologie" als Auslegung der heliopolitanischen Kosmogonie*, in: R. G. Kratz.Th. Krüger (Hgg.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposion aus Anlaß des 60. Geburtstages von Odil Hannes Steck*, OBO, 153, Freiburg Schweiz-Göttingen 1997, S. 125-139.

[9] D. Budde, *Harpare-pachered. Ein ägyptisches Götterkind im Theben der Spätzeit und griechisch-römischen Epoche*, in *Kindgötter* cit., S. 66-70, 80, 82-86. (Wie S. 187, Anm. 5.)

[10] Siehe Stadler, *Isis* cit., S. 89. (Wie S. 187, Anm. 1.)

len, wälzen, (sich) drehen" sowohl für Steine (etwa den Stein vor dem Grab Jesu) als auch von Menschen gebraucht.[1] Außerdem ist "(in Leinen/Stoff) wickeln" ebenso möglich.[2] Entgegen den Ausführungen in der Edition des PWien D 12006 r würde ich auch für die dort zitierte Stelle aus *Ägypter und Amazonen* XII 1 nun "sich drehen" statt – wie von Hoffmann vermutet – "sich biegen" übersetzen.[3] Dort wird das Verb im Zusammenhang mit einer Lanze gebraucht. Eine sich wegen ihrer Größe und ihres Gewichts biegende Lanze[4] ist kampftechnisch ungeeignet, wie auch eine rollende Lanze kaum Sinn ergibt, im Gegensatz zu einer sich im Flug um ihre eigene Achse drehenden und sich dadurch in ihrer Flugbahn stabilisierenden Lanze. Die Ergänzung könnte damit ebenso "du sollst den *ꜥl* sich drehen lassen" zu übersetzen sein, d.h. ein Kind soll demnach u.U. zu Divinationszwecken durch Drehen in einen Trancezustand versetzt werden. Wie das mit den Zahlenreihen zusammenpaßt, wird noch unten im Rahmen der Divinationstechnik behandelt.

Während Quack in I 19 *pꜣ sḏm-ꜥš* (...) "(Das ist) der Diener (...)" vorschlägt,[5] möchte ich *sḏm ꜥš* als "Hören eines Schreis" übersetzen. Hier wäre an das Schreien des kleinen Kindes zu denken. Der Klecks vor *sḏm* ist nicht *pꜣ* sondern zu *sḏm* gehörig und von diesem nur durch Tintenabsplitterung getrennt.[6]

3. Das Attribut einer Steinart

In PWien D 12006 r III 12[7] heißt es: *ḏ-n=s pꜣ ꜥl ḏ mfky <r.>wn-nꜣ.w ẖn pꜣ ym*, was m.E. als Spaltsatz (*cleft sentence*) wiedergegeben werden muß: "Das Kind sprach zu ihr: "Türkis [ist das], welches im Fayum war: (...)"[8] Quack hingegen schlägt "ihr sagte der Stein, nämlich Türkis, der im Fayyum war" vor und argumentiert, daß *ḏ* im Text nie eine direkte Rede einleite, deshalb vielmehr eine Apposition mit "nämlich" kennzeichne.[9] Aus mehrerlei Gründen möchte ich meiner Version nach wie vor den Vorzug geben. Erstens würde die in den besser erhaltenen Abschnitten stets und im besonderen hier zu beobachtende feine inhaltliche Gliederung zerstört, die sich in der Rede des *ꜥl* in einer Abfolge mythologischer Aussagen (in vorliegendem Fall die Sonnengeburt aus dem Fayyum als Türkissee) zu futurischer Ausdeutung (Heilszustand) im Wechsel manifestiert.[10] Zweitens wäre Quacks nähere Beschreibung des *ꜥl* in diesem Text genauso einmalig wie die Einleitung einer direkten Rede mit *ḏ*. Beide Verwendungen sind sonst im Demotischen freilich gut belegt. Dem Einwand, meine Übersetzung erfordere Emendationen, die Quacks hingegen nicht, mag entgegengehalten werden, daß es gängig ist, im von mir postulierten Spaltsatz den bestimmten Artikel wegzulassen,[11] den ich in Verschmelzung mit dem Relativ-*r* (*pꜣy*) in der Basispublikation noch konjiziert hatte. Solche Konstruktionen des Spaltsatzes sind vor allem bei Eigennamen in der ersten Position zu finden. Das fehlende Relativ-*r* wiederum kann wegen Haplographie ausgefallen sein, die das graphisch ähnliche Determinativ des vorangehenden Wortes bedingte.

Demnach kommt meine Version mit durchaus geringen emendatorischen Eingriffen aus. Die von Quack vorgeschlagene Übersetzung ist deshalb weder sicherer noch in meinen Augen wahrscheinlich; *ꜥl* wird also nicht als Türkis näher charakterisiert.

4. Divination

a. *PWien D 12006 r als Divinationstext: Form, Konstruktion und Methode*

Die von mir nicht erkannte Zwischenüberschrift oder eingeschobene Handlungsanweisung in VII 13 f., die die Befragung einer Statue nennt,[12] ist in der Tat für die Bestimmung der Komposition als Divinationstext relevant, jedoch unabhängig von der Frage, ob es sich um eine Würfeldivination handelt und ob *ꜥl* als "Steinchen" zu übersetzen ist. Ich hatte die Möglichkeit, einen Divinationstext vorliegen zu haben, nie ausgeschlossen, sondern halte sie neben verschiedenen anderen Ansätzen für wahrscheinlich. Die in VII 13 f. genannte Sta-

[1] W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, S. 329 a-b.
[2] Siehe dazu noch unten.
[3] F. Hoffmann, *Ägypter und Amazonen. Neubearbeitung zweier demotischer Papyri. P. Vindob. D 6165 und P. Vindob. D 6165 A*, MPER, 24, Wien 1995, S. 115 mit Anm. 576.
[4] Hoffmann, *Ägypter und Amazonen cit.*, S. 115 mit Anm. 576. (Wie Anm. 3.)
[5] Quack cit., S. 178. (Wie S. 187, Anm. 1.)
[6] Zum Schreien des Kindes vgl. auch PWien D 12006 r III 4 – Stadler, *Isis* cit., S. 171. (Wie S. 187, Anm. 1.) Vgl. außerdem: Budde, *Harpare-pachered* cit., S. 75. (Wie S. 190, Anm. 9.)
[7] Nicht "3, 2", wie bei Quack zitiert.
[8] Stadler, *Isis* cit., S. 58. (Wie S. 187, Anm. 1.)
[9] Quack cit., S. 175 mit Anm. 8. (Wie S. 187, Anm. 1.)
[10] Für alle Abschnitte ausführlich beschrieben in Stadler, *Isis* cit., S. 165-198. (Wie S. 187, Anm. 1.) Für die in Rede stehende Stelle inhaltlich nochmals detaillierter siehe id., *"Das Kind sprach zu ihr"* cit., S. 308-312. (Wie S. 187, Anm. 5.)
[11] M. Smith, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*, Oxford 2005, S. 88 f.
[12] Quack cit., S. 175. (Wie S. 187, Anm. 1.)

tue kann aber nur dann Relevanz für die Frage nach der Bedeutung von ꜥ haben, wenn sie nach Auffassung Quacks mit ꜥ identisch ist, worüber er sich allerdings nicht äußert. Die Statue wird ja in dem Teil erwähnt, in dem nicht mehr Isis den/das ꜥ befragt. Es mag in Erwägung zu ziehen sein, ꜥ als steinernes Kultbild zu verstehen – aus ꜥ-Stein kann ein ganzer Naos gefertigt werden –,[1] aber dann bleibt ungeklärt, warum in VII 13 f. nicht wieder von ꜥ, sondern von *twtw* gesprochen wird (ganz abgesehen davon, daß ꜥ seit Beginn der vierten Kolumne überhaupt nicht mehr vorkommt). Ferner wäre ein Kultbild ein ungeeigneter Würfel.

Damit ist das bislang ungelöste Problem der dem PWien D 12006 r zugrunde liegenden Konstruktion und daran anschließend, inwiefern es sich um eine Komposition zu Divinationszwekken handelt, akut geworden. Es sei vorweg geschickt, daß ich hier immer noch keine voll befriedigende Lösung bieten, sondern nur auf Probleme hinweisen kann, die der Deutung von ꜥ als Steinchen entgegenstehen.

Ein Schlüssel mag in der Zweiteiligkeit des Textes liegen, die sich darin manifestiert, daß sich die Abschnitte der Kolumne I-III in Frage und Antwort untergliedern, die der folgenden Kolumnen IV-IX aber meist mythische Motive kurz zusammenfassen, ohne eine Frage zu formulieren, und dann eine Auslegung jener umrissenen Mythen bieten. Ein Beispiel soll das – in freierer Übersetzung als in der *editio princeps* – illustrieren:

"Zu 4-6-4: ⸢Diese⸣ Geierweibchen, die ⸢Nahrung⸣ holten [für] ihre Jungen, sie umkreisten das Feuer, um Nahrung (in das Nest) hinaufzubringen. Durch <die gegrillten Fleischstücke,> die das böse Geierweibchen hatte, war das Feuer hinaufgekommen, um gegen ihre Kinder zu wüten. Sie wandte ein anderes ⸢Nest⸣ um. Nach <der> Umdrehung, die gemacht wurde <mit> dem anderen Nest, wurden sie (sc. die Nestlinge) <als> ⸢Nahrung⸣ der Sachmet gegeben (d.h. von einer Raubkatze gefressen). Siehe selbst: Wenn du dich fürchtest, wirst du nicht trauern [...] in irgendeiner Angelegenheit. Die Stunden der Gnade sind ja <in> Gottes Händen. Ein Tag ist anders als der ⸢andere⸣." (V 9-12)

Hier resümiert der Autor eine aus der demotischen Fassung des *Mythos vom Sonnenauge* bekannte Fabel vom Geierweibchen, um daraus eine Prophezeiung oder vielleicht sogar eher eine Lehre abzuleiten – der letzte Satz findet eine wörtliche Parallele in der Lehre des PInsinger (XX 14 f.).[2] Die Abschnitte der Kolumnen I-III (erster Teil) entsprechen demnach in Frage und Antwort zusammen als Einheit den Abschnitten der Kolumnen IV-IX (zweiter Teil) mit Geschichte und ihrer Moral. Damit korrespondieren die Isis-Fragen des ersten Teils mit den Kurzfassungen bekannter Geschichten im zweiten Teil und die ꜥ-Antworten des ersten Teils mit den Auslegungen, Prognosen oder Lehrsätzen im zweiten Teil. Ist im ersten Teil die Freiheit des Fragenden sogar so weit eingeschränkt, daß selbst die Frage vorgegeben wird, sind die Antworten des zweiten Teils recht allgemein und universal anwendbar. Hier ist der von Quack gezogene Vergleich mit modernen Zeitungshoroskopen[3] durchaus erhellend, sind doch auch sie bewußt vage gehalten.

Nach wie vor habe ich den Verdacht, daß die Kolumnen I-III eine mythologische Situation und zwar einen Dialog zwischen Gottheiten beschreiben, dem in den Kolumnen IV-IX die Prognosen entsprechen, und daß die Bezüge durch das noch änigmatische Zahlensystem hergestellt werden, das zu entschlüsseln aber noch nicht gelungen ist.[4] Das bedeutete, daß der erste Teil die Divination mythologisiert, indem er sich Isis zum Vorbild nimmt, die in ihrer Not auf Kinder als Orakel zurückgreift. Dieses Motiv ist bei Plutarch, aber auch im demotischen PMagical erwähnt und dem des PWien D 12006 r zwar nicht identisch, so doch sehr ähnlich.[5] Demnach ist PWien D 12006 r mehrschichtig, was sich wie in Fig. 1 darstellen läßt. Der Text des PWien D 12006 r mobilisiert also in den ersten drei Kolumnen eine mythologische Situation, die Orakel-, nicht Omencharakter hat, und lieferte damit einen ägyptischen Fall für einen Orakeltext, der einen Prätext bzw. mehrere Prätexte zu divinatorischen Zwecken umfunktionierte, ähnlich wie das mit den homerischen Werken, der Aeneis oder der Bibel geschah.[6]

Obwohl in beiden Fällen eine Gottheit Quelle der Prognose ist, unterscheidet sich das Orakel vom Omen dadurch, daß sich der

[1] H. J. Thissen, *"Stein" oder "göttliches Kind"? Zu Graff-Dakka 30*, «GM» 193 (2003), S. 9 f.

[2] Stadler, *Isis* cit., S. 184 f. (Wie S. 187, Anm. 1.)

[3] Quack cit., S. 175. (Wie S. 187, Anm. 1.)

[4] Gewisse Parallelen bieten das in der *editio princeps* (S. 245 f.) zitierte Homer-Orakel, aber auch andere Texte kleromantischer Divination, die F. Graf, *Rolling the Dice for an Answer*, in S. I. Johnston-P. T. Struck (Hgg.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Religions in the Graeco-Roman World, 155, Leiden-Boston 2005, S. 5-97, behandelt hat. Den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich H. J. Thissen, Köln.

[5] Stadler, *Isis* cit., S. 204, 209 f. (Wie S. 187, Anm. 1.)

[6] Literatur dazu siehe bei Graf, *Rolling the Dice* cit., S. 52. (Wie Anm. 4.)

FIG. 1. Modell Stadler.

PWien D 12006 r als Divinationstext

Kolumnen I-III:
Isis im Dialog mit dem ỉ als mythischer Präzedenzfall: mythische Probleme und ihre Auslegung (auf Alltagsprobleme?) – mythisches Orakel

gegenseitige Bezugnahme ↕ durch Zahlensystem

Kolumnen IV-IX:
Mytheme, Fabeln als Lehrgeschichten mit Moral und Auslegung

Mensch bei einem Orakel mit einer Frage an Gott wendet, der dem Menschen eine Antwort gibt; das Omen hingegen ist ein aus göttlicher Initiative gegebenes Zeichen, das der Mensch mit Hilfe von Omentexten ausdeutet.[1] Diese Unterscheidung ist freilich nicht immer klar zu ziehen, doch ist die Konstellation der ersten drei Kolumnen eine, in der Isis die Initiative ergreift und die Zukunft gedeutet haben möchte: Sie wartet nicht auf ein göttliches Zeichen, sondern hat konkrete Fragen. Diesen Mythos nutzt PWien D 12006 r in einer nicht sicher zu bestimmenden Weise aus. Wenn er ein Divinationstext ist, dann ergreift ein Mensch durch die Arbeit mit dem Papyrus die Initiative, wendet sich an Gott und sucht um ein Orakel nach. Mythen werden dazu ausgedeutet, und einer davon ist der, der davon berichtet, daß sich Isis der Kinderdivination bediente. Der Mythos von einer würfelnden oder einer mit Steinchen redenden Isis ist hingegen in den ägyptischen Quellen nach Wissen des Verfassers nicht belegt, wohl aber Götterdialoge (u.a. mit Isis) und Isis im Gespräch mit Kindern.[2]

Im Gegensatz zu dem eben skizzierten Modell sieht das Quacks wie in Fig. 2 aus. Doch dieses Modell läßt einige Fragen offen: Tritt der Fragesteller in die Rolle der Isis? Was ist die Beziehung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil? Welche Funktion hat der zweite Teil? Wird hier auch noch mit einem Steinchen gewürfelt? Wenn ja, warum ist es dann überhaupt nicht mehr erwähnt?

Da die Fragen stellende Person durch das Würfeln Weissagungen auch nach Quacks Auffassung bewußt herbeiführt, darf als unstrittig festgehalten werden, daß PWien D 12006 r eine Orakelsituation voraussetzt. Orakel aber – und das ist unabdingbarer Teil der Definition – werden wie überall so auch in Ägypten von Gottheiten erteilt.[3] Wenn ỉ ein sprechendes oder Antworten gebendes Steinchen wäre, dann steckte deshalb in ihm eine Gottheit. Im Falle von Omina gilt Gott gleichfalls als Quelle, tritt jedoch nicht selbst in Erscheinung. Da Quack nun Steinchen ins Spiel gebracht hat, wäre dann die sich darin manifestierende Macht zu identifizieren, was zum Anfangsproblem zurückführte. In seinem Modell dürfte also letztendlich ebenfalls kein Steinchen als solches eine Antwort geben. Obwohl ägyptische Gottheiten präexistent sein, sich selbst erschaffen und im Falle des männlichen Teils der ägyptischen Götterwelt sich sogar mit ih-

FIG. 2. Modell Quack.

1. Teil (Kolumnen I-III)
Fragesteller bei technischer Divination
↓
Steinchen vermittelt Antworten

2. Teil (Kolumnen IV-IX)
Mytheme, Fabeln als Lehrgeschichten mit Moral und Auslegung

[1] Einen guten Überblick über Orakel und Omina in Ägypten gibt: A. v. LIEVEN, *Divination in Ägypten*, «Altorientalische Forschungen» 26/1 (1999), S. 77-126.

[2] Siehe STADLER, *Isis* cit., S. 201-204. (Wie S. 187, Anm. 1.)

[3] GRAF, *Rolling the Dice* cit., S. 52, vgl. auch 63-66. (Wie S. 192, Anm. 4.) C. GROTTANELLI, Sorte Unica pro casibus pluribus enotata, *Literary Texts and Lot Inscriptions as Sources for Ancient Kleromancy*, in JOHNSTON-STRUCK (Hgg.), *Mantikê* cit., S. 131. (Wie S. 192, Anm. 4.)

rer eigenen Mutter zeugen können, sprechen sie nach derzeitigem Wissen nämlich nicht mit unbelebter Materie.

Wenn das oben vorgestellte Modell, Bezüge zwischen den beiden Teilen des Papyrus durch das Zahlensystem herzustellen, nicht akzeptiert wird, bleibt es rätselhaft, wie nun die einzelnen Abschnitte in einem Divinationsvorgang ermittelt wurden. Quack bringt Ikosaeder zu divinatorischer Verwendung ins Spiel. Auch wenn sie archäologisch gut nachweisbar sind, begegnen sie nicht dem kombinatorischen Problem, daß bei dreimaligem Würfeln für jede Position der Zahlenreihe stets zehn Ziffern zur Verfügung stehen und damit $10^3 = 1000$ Abschnitte bereitgestellt werden müßten, tatsächlich aber – auch im ehemals vollständigen Papyrus – nur 100 ($= 10^2$) Abschnitte vorhanden waren. Ikosaeder stellen ferner die Schwierigkeit dar, daß sie 20 Seiten haben, aber im PWien D 12006 r nur zehn verschiedene Ziffern je Position zu ermitteln wären, d.h. jede Ziffer müßte zweimal auf dem Ikosaeder verzeichnet sein. Da es keinen platonischen Körper mit zehn gleich großen Seiten gibt, muß es eine andere Methode als Würfeln gegeben haben. Wenn aber die dritte Ziffer je Ziffernreihe eine Kontrollziffer ist, wie es sowohl Quack als auch ich für denkbar halten,[1] wären alle denkbaren Ziffernkombinationen des Textes möglich, weil die dritte Position sich aus den ersten beiden ermittelte und für die Identifizierung des gesuchten Spruches nicht mehr relevant ist. Dann kann ebenso wie Würfeln auch eine in Trance versetzte, über ein Ritual mit einem Sonnenkind identifizierte Person in Betracht kommen, die aufgefordert wird, beliebige Zahlen von 0 bis 9 zu nennen, um zu bestimmten Punkten im Papyrus zu gelangen.

b. *Vergleich mit Divinationspraktiken aus PGM, PMagical und den orphischen Lithika*

Im griechischen Bereich ist Divination vermittels Kieselsteinen – neben der mit Astragalen –[2] wohlbekannt. Nach Apollodor III 10, 2 erlernte Hermes diese Technik (ἡ διὰ ψήφων μαντική),[3] und nach anderen Quellen ist sie in der Praxis belegt.[4] Bislang ist Kieselsteindivination aber nicht in Ägypten nachgewiesen, wenngleich unbelebte Materie auch in Ägypten zum Zwekke der Mantik herangezogen wird. So finden sich Lychnomantik (Lampendivination) und Lekanomantik (Schalendivination) als Verfahren mit unbelebter Materie, die jedoch in der ägyptischen Dokumentation – mit einer ramessidischen Ausnahme –[5] erst spät erscheinen.[6] Sowohl PGM als auch der auf komplexe Weise Ägyptisches mit Griechischem kombinierende[7] demotische PMagical enthalten dazu reiches Material, denn in diesen Quellen werden Anweisungen gegeben, eine Schale z.B. mit Wasser oder eine Lampe unter besonderen Bedingungen und Handlungen aufzustellen, um dann einen Spruch anzugeben, der über dem Objekt zur rezitieren ist. Dabei ruft der Mantiker Geister oder Gottheiten an, auf daß sie sich manifestieren und seine Fragen beantworten.[8] Bei den Lampendivinationen des PMagical ist im übrigen in der Regel ein Kind als Medium anwesend,[9] auf das in Ausnahmefällen auch verzichtet werden kann.[10] Zwar wird etwa in PMagical VI 14 zunächst die Lampe direkt in der 2. Person Singular angesprochen, doch die Rezitation geht schnell in eine Anrufung an Gottheiten über – zunächst einige Göttinnen –, um dann ausdrücklich auf die Manifestation Amuns in der Lampe (VII 29) hinzuweisen, woran sich weitere Anrufungen an Gottheiten, in VII 32 f. z.B. an Isis, anschließen.

Eine solche zwingende Forderung eines sich im Stein manifestierenden höheren Wesens unterstreicht auch der divinatorische Zauberstein Siderites oder Orites der orphischen Lithika.[11] Es heißt dort in den zusammenfassenden Worten Hopfners:

"Der Seher Helenos, ein Sohn des Priamos, der zu-

[1] Quack cit., S. 176. (Wie S. 187, Anm. 1.) Stadler, *Isis* cit., S. 243 f. (Wie S. 187, Anm. 1.) Zum Aufsummieren von gewürfelten Zahlen in anderer Weise und zu anderen Zwecken siehe auch Graf, *Rolling the Dice* cit., S. 62 f. (Wie S. 192, Anm. 4.)

[2] Graf, *Rolling the Dice* cit., S. 60-62. (Wie S. 192, Anm. 4.)

[3] Nach Crum, *Coptic Dictionary* cit., S. 4 a (wie S. 191, Anm. 1), entspricht koptisches (7 >) ⲗⲗ griechischem ψῆφος.

[4] Vgl. die von J. G. Frazer, *Apollodorus. The Library*, II, London-New York 1946, S. 10 f. Anm. 2, zitierten Aussagen. Vgl. auch *RAC* III, S. 1239 f. (*s.v.* Divinatio).

[5] J. Gee, *The Structure of Lamp Divination*, in K. Ryholt (Hg.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies. Copenhagen, 23-27 August 1999*, Copenhagen 2002, S. 217 f.

[6] V. Lieven, *Divination* cit., S. 77-126, bes. 107 f., 116. (Wie S. 193, Anm. 1.)

[7] J. Dieleman, *Priests, Tongues and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Religions in the Graeco-Roman World, 153, Leiden-Boston 2005, *passim*.

[8] Z.B. *PGM*, S. 154-285, bes. 220 ff. (= H. D. Betz, Hg., *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago-London 1986, S. 40-43, bes. 42.

[9] Gee, *The Structure* cit., S. 208. (Wie Anm. 5.)

[10] PMagical VI 11, VI 27 f. (F. Ll. Griffith-H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, I, London 1904, S. 52-55; Taf. 6.)

[11] Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich H. J. Thissen, Köln.

erst von allen Menschen diesen Zauberstein, den ihm Apollo selbst geschenkt hatte, benützte, mußte folgendermaßen verfahren. (... – Hier folgen Reinheitsvorschriften, die der Seher befolgte. – M.A.S.);[1] dann badete er den Stein *wie ein kleines Kind* (ἅτε βρέφος – M.A.S.) in fließendem Quellwasser, in reine Gewänder gehüllt (oder ist der Stein selbst in reines Linnen zu hüllen?), brachte er ihm wie einem Gotte reiche Opfer dar, machte ihn durch kräftige Besprechungen, Zauberformeln, *beseelt*, ἔμπνοον; in reinem Gemach hob er den göttlichen Stein empor und hegte ihn *gleich der Mutter, die ihren kleinen Sohn zärtlich pflegt* (μητέρι νήπιον υἱὸν ἐοικὼς δὴ̈ ν› κατεχούσῃ "gleich einer Mutter den jungen Sohn lange an sich drückend"[2] – M.A.S.). Genau ebenso aber mußt auch du es machen, wenn du die göttliche (daemonische) Stimme hören willst: denn wenn du ihn so geweiht hast, wird er plötzlich in deinen Händen eine Stimme erheben wie ein kleines Kind am Busen der Amme. Du mußt aber geduldigen Sinnes immer auf sie hören und darfst ihn ja nicht, von lähmender Furcht befallen, aus den Händen zu Boden gleiten lassen, denn dadurch würdest du den schrecklichen Groll der Unsterblichen erregen (d.h. vor allem des Lichtgottes Apollo, dessen Gabe der Stein ist und *der jetzt im Steine lebt*; denn die Berührung des Steines mit der finstern Erde wäre eine Entheiligung des Gottes!).[3] Dann frage ihn um Orakel und er wird dir alles sagen. Wenn er aber zu orakeln aufgehört hat, dann halte ihn nahe an deine Augen und betrachte ihn: dann wirst du sehen, wie gewaltig er atmet!".[4]

Schamp hat dies mit einem Bericht aus der Vita des Isidorus über einen gewissen Eusebius verglichen, der ebenfalls einen Orakelstein (βαίτυλος) besaß, der sich im Raum bewegte und manchmal bekleidet war. Dort wird außerdem gesagt, daß die βαίτυλοι mit verschiedenen Göttern assoziiert seien.[5]

Die Verwendung und auch die Charakterisierung des divinatorischen Zaubersteins in den orphischen Lithika weist auf den ersten Blick frappierende Ähnlichkeiten zum PWien D 12006 r auf und könnte Erklärungen für den ägyptischen Text bieten: Hier wie dort wird ein Stein zu Orakelzwecken verwendet und aus dem Stein heraus werden Antworten gegeben. Jedoch zeigt bei näherem Hinsehen der Vergleich auch, daß nicht der Stein, sondern Apollon durch den Stein spricht, der beseelt ist. Soll also die Wortwahl von *ʿl* im Ägyptischen durch Homophonie zum Wort für "Kind" entsprechend der orphischen Lithika die Gemeinsamkeiten zwischen dem divinatorischen Stein und seiner Behandlung sowie seinem Verhalten als kleines Kind zum Ausdruck bringen? Das Ägyptische würde sich dann leichter tun als das Griechische, beides in einem einzigen Wort zu kommunizieren. Doch der Text des PWien D 12006 r ist vielleicht in Ägypten bereits spätestens im 4. Jahrhundert v. Chr. bekannt, wenngleich der fragmentierte Zustand des hieratischen Berliner Papyrus keine sicheren Schlüsse zuläßt, wie eng sich dessen Text mit dem des PWien D 12006 r parallelisieren läßt.[6] Hier wäre also zunächst zu klären, ob und aus welcher Richtung Einfluß kam, d.h. ob der ägyptische Text griechisch, oder die orphischen Lithika, die in das vierte nachchristliche Jahrhundert gehören, aber auf Texten des 2. Jahrhunderts n. Chr. basieren,[7] ägyptisch beeinflußt sind. Eine Entscheidung möchte ich nicht treffen. Durch Helenos wird das Beispiel für diese Form der Divination in eine mythische Zeit rein griechischer, mindestens aber hellenisierter Observanz verlegt,[8] und auch sonst gibt es kaum Hinweise auf Ägyptisches, die eine Suche nach ägyptischen Beeinflussungen rechtfertigen – Halleux und Schamp weisen vielmehr darauf hin, daß der Steinname assyrisch-mesopotamischen Ursprungs sein könnte, und Schamp vermutet hier weitere vorderorientalische Elemente.[9] Der Text des PWien D 12006 mit seiner Verarbeitung ägyp-

[1] Zu den Reinheitsvorschriften: J. SCHAMP, *Apollon prophète par la pierre*, «RBPh» 59 (1981), S. 35-38.

[2] Vgl. nun die Emendation von R. HALLEUX-J. SCHAMP, *Les lapidaires grecs*, Paris 1985, S. 102 mit Anm. 2.

[3] Erläuterung Hopfners, die nicht im Original steht.

[4] Orph. Lith. v. 361(-355)-363, 367(-381)-387. Th. HOPFNER, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, I, 1921, ND Amsterdam 1974, S. 341 § 574. Angaben in Klammern und Angabe griechischer Schlüsselbegriffe von Hopfner, wenn nicht anders gekennzeichnet. Hervorhebungen von mir. Siehe dazu auch: Th. HOPFNER, λιθικά, *RE* 13 (1927), Koll. 747-769, bes. 759. Außerdem ID., *Offenbarungszauber*, II, S. 520-522. Vollständiger Text und Entsprechung in den Kerygmata: HALLEUX-SCHAMP, *Lapidaires grecs* cit., S. 101–103, 157f. (Wie Anm. 2.)

[5] Damaskios, *Vita Isidori* fr. 94, 203. (C. ZINTZEN, *Damascii Vitae Isidori Reliquiae*, Hildesheim 1967, S. 138, 274-276.) SCHAMP, *Apollon prophète* cit., S. 42-44. (Wie Anm. 1.)

[6] Quacks Verbesserungsvorschläge (cit., 179, wie S. 187, Anm. 1.) zu Lesung, Übersetzung und auch Ergänzungen des hieratischen PBerlin P 23057 sind wegen des stark fragmentierten Zustandes möglich, aber nicht sicher.

[7] Zur Datierung: HOPFNER cit., S. 766. (Wie Anm. 4.) HALLEUX-SCHAMP, *Lapidaires grecs* cit., S. 51-59. (Wie Anm. 2.)

[8] Zu Helenos in den orphischen Lithika: HALLEUX-SCHAMP, *Lapidaires grecs* cit., S. 34–38. (Wie Anm. 2.) SCHAMP, *Apollon prophète* cit., S. 45-49. (Wie Anm. 1.)

[9] HALLEUX-SCHAMP, *Lapidaires grecs* cit., S. 310. (Wie Anm. 2.) SCHAMP, *Apollon prophète* cit., S. 42-45. (Wie Anm. 1.)

tischer Mythologie gibt andererseits inhaltlich ebensowenig Anlaß, Griechisches darin zu suchen.[1]

Deshalb würde ich mit aller gebotenen Vorsicht zweifeln, ob es statthaft ist, aus dem Vergleich definitive Schlüsse für den Text des PWien D 12006 r zu ziehen, und es dabei belassen, allenfalls interkulturelle Parallelen zu konstatieren. Im Sinne eines Gedankenspiels sei aber der Vergleich unter der Prämisse weiterverfolgt, der divinatorische Stein der orphischen Lithika stünde in einer irgendwie gearteten Beziehung zum Text des PWien D 12006 r. Es ist für die Schlußfolgerungen weitgehend gleichgültig, ob die orphischen Lithika ägyptisch beeinflußt sind,[2] ob sie ein Dokument einer Vorstellung sind, die auf die spätägyptische Religion gewirkt haben, oder ob einfach dieselbe Idee unabhängig voneinander erscheint. Allein die erste Variante unterscheidet sich in ihren Weiterungen dahingehend, daß sie implizierte, die ägyptische Homophonie von "Stein" und "Kind" sei ausformuliert worden, weil im Griechischen ein solches Wortspiel nicht möglich war. Ansonsten ist für die drei Sub-Prämissen dreierlei festzuhalten: Es spricht nicht der Stein selbst, sondern ein Gott aus dem Stein, der durch Ritualhandlungen im Medium aktiviert wird, und dieser wäre für den ägyptischen Text zu identifizieren.[3] Daß der Stein wie ein Kind zu pflegen sei, läßt zweitens daran denken, daß *sḳlḳl* im PWien D 12006 r nicht "(sich) rollen, (sich) drehen" heißt, sondern "wickeln", im Sinne von "in Windeln wickeln" bedeutet, wie das koptische ⲥⲕⲟⲣⲕⲣ auch für gerolltes Leinen gebraucht wird.[4] Drittens, kommt nämlich Würfeln nicht in Frage, wird die gleiche Praxis im ägyptischen wie im griechischen Text unterstellt. Die Ermittlung entsprechender Zahlenreihen, die sich dann im PWien D 12006 r wiederfinden, durch Würfeln war aber ohnehin schon aus technischen Erwägungen zweifelhaft geworden.

Der PMagical, PGM und die orphischen Lithika haben die aufwendigen Ritualhandlungen und Rezitationen gemeinsam, die die höheren Wesen dazu bewegen sollen, sich in den Medien zu manifestieren.[5] Ein auffälliger Unterschied zwischen dem PWien D 12006 r und diesen ist nun das völlige Fehlen solcher Anrufungen an übernatürliche Wesen im PWien D 12006 r. Vielmehr wird in der fragmentierten Einleitungssektion gleich zu Anfang unmittelbar von *ỉ* und der "Art der Befragung" desselben gesprochen. Die Aussage "vor Pre, dem großen Gott, und Isis, der [großen] Göttin", die ebenfalls in der Einleitungssektion steht, kann, muß aber nicht auf einen Tempelkontext deuten.[6] Aus der Absenz einer Anrufung an ein übernatürliches Wesen, die auch nicht in den heute fehlenden Teilen des Papyrusanfangs gestanden haben kann, und der sonst gut belegten Praxis, bei Divination mit unbelebter Materie die zwingend erforderlichen übernatürlichen Wesen herbeizurufen, wird zu schließen sein, daß für den Schreiber des PWien D 12006 r. dieses übernatürliche Wesen bereits durch den Wortsinn von *ỉ* präsent ist, so daß eine Rezitation, um ein solches in den *ỉ* herbeizuholen, nicht notwendig ist. Wäre wirklich *ỉ* ein "Steinchen", wäre das der einzige Fall in Ägypten, in dem unbelebte Materie aus sich heraus spräche, ohne daß die ihm innewohnende Kraft spezifiziert und genannt wäre. Im Gegensatz dazu ist Divination mit Kindern sowohl in Ägypten als auch im sonstigen antiken Mittelmeerraum weit verbreitet.[7]

5. Die Orthographie

Weder die Grammatik noch der Inhalt noch die ägyptische Religion als weiterer Kontext haben Anhaltspunkte ergeben, die dazu veranlaßten,

[1] Zur sonst kreativen Fortentwicklung ägyptischer ritueller Praktiken im römischen Ägypten siehe D. Frankfurter, *Voices, Books, and Dreams: The Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt*, in Johnston-Struck (Hgg.), *Mantikê* cit., S. 233-254. (Wie 192, Anm. 4.)

[2] Dies dürfte wohl die Präferenz Quacks sein, zumal er (J. F. Quack, *Zum ersten astrologischen Lapidar im Steinbuch des Damigeron und Evax*, «Philologus» 145, 2001, S. 337-344.) im Text des Damigeron und Evax ägyptische Einflüsse erkennt. Dieser Text enthält auch eine lateinische Zusammenfassung der orphischen Lithika, jedoch nicht die Aussagen zum divinatorischen Siderites/Orites (Halleux-Schamp, *Lapidaires grecs* cit., S. 253-255, wie S. 195, Anm. 2). Vgl. auch die Tendenz von J. F. Quack, *Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte, iii, Münster 2005, *passim*, bes. z.B. 172.

[3] Siehe dazu weiter unten.

[4] Crum, *Coptic Dictionary* cit., S. 329 a. (Wie S. 191, Anm. 1.)

[5] Der Stein als Hülle und Körper des Gottes in den orphischen Lithika: Schamp, *Apollon prophète* cit., S. 41 f. (Wie S. 195, Anm. 1.)

[6] Vgl. Gee, *The Structure* cit., S. 213 f., 217 f. (wie S. 194, Anm. 5), der einen Tempelkontext für die Lampendivinationen des P. Magical annimmt. Zu den Möglichkeiten eines Tempelkontextes für PWien D 12006 r: Stadler, *Isis* cit., S. 269-275. (Wie S. 187, Anm. 1.)

[7] Zusätzlich zu den in der *editio princeps* (S. 207-214) genannten Beispielen und der dort zitierten Literatur sind mir nun C. Grottanelli, *Bambini e divinazione*, in O. Niccoli (Hg.), *Infanzie*, Firenze 1993, S. 23-72, Id., *Il gioco e la sorte: Sulla filastrocca del re in Roma antica*, «Studi e Ma-

l nicht als "Kind", sondern als "Steinchen" zu übersetzen. Allein ein griechischer Text liefert Indizien, die die Wahrscheinlichkeit letzterer Übersetzung erhöhen, während er gleichzeitig auch die Übersetzung mit "Kind" fordert. Die textinternen Hinweise deuten allerdings vielmehr auf einen Dialog zweier Wesen hin. Wenngleich sich durch den Vergleich mit Quellen der klassischen Antike ein Kompromiß abzeichnen könnte, *l* bringe sowohl den Stein als Medium als auch die sich in ihm offenbarende und äußernde Gottheit, ein göttliches Kind, zum Ausdruck, soll wegen der unsicheren Beziehung zwischen den griechischen und lateinischen Texten auf der einen und der ägyptischen Komposition auf der anderen Seite doch nochmals grundsätzlich überlegt werden, ob die Schreibung des Wortes so eindeutig die Übersetzung "Stein" indiziert oder auch eine andere Erklärung möglich ist. Immerhin wäre auch bei einem Steinmedium nach dem zuvor Gesagten, Wesen und Identität der sich äußernden Gottheit zu bestimmen. Damit bleibt die Orthographie des Wortes zu prüfen, die nach Auffassung Quacks die Waagschale sich so eindeutig zugunsten der Übersetzung "Stein" neigen läßt. Dieser Punkt gliedert sich in zwei Aspekte: Das Determinativ als Stein oder als Sonnendeterminativ und das Vorhandensein bzw. das Fehlen eines auslautenden *w*. Er führt schließlich zu Überlegungen, wie eine Determinierung des strittigen Wortes mit Sonnendeterminativ zu erklären sein könnte, und zur Determinierungspraxis im Demotischen allgemein.

a. *Determinative*

Die Argumentation mit den Determinativen für *l* "Steinchen" verläuft zweigleisig, denn sie postuliert das Kinddeterminativ für die Übersetzung des Wortes als "Kind" und deutet die tatsächlich vorhandene Determinierung als Steindeterminativ. Ersteres wird weiter unten angesprochen werden, während hier die tatsächliche Determinierung im PWien D 12006 r ausführlicher betrachtet sei. Die Frage, wie [demotisch] zu lesen sei, läßt sich bildlich dadurch veranschaulichen, ob es hieroglyphisch [Hieroglyphen] (also mit Sonnendeterminativ) oder [Hieroglyphen] (also mit Steindeterminativ) zu transkribieren ist. Durch Reduzierung des graphischen Formenschatzes im Demotischen sind inhaltlich sowie lautlich verschiedene Zeichen äußerlich identisch geworden. In den aus Soknopaiou Nesos stammenden demotischen Texten steht daher [demotisch] sowohl für die Sonne ([Hieroglyphe]) als auch für den Stein ([Hieroglyphe]) und wird so gleichfalls im PWien D 12006 r als Steindeterminativ der Wörter *ỉny* "Stein" und *mfky* "Türkis" verwendet.[1] Obwohl diese Steindeterminative mit dem Determinativ von *l* graphisch identisch sind, kann daraus noch keine Schlußfolgerungen gezogen werden, daß [demotisch] im PWien D 12006 r immer für das Steindeterminativ stehen muß, denn es dient in demotischen Texten aus Soknopaiou Nesos standardmäßig zur Determinierung der Jahreszeitennamen und ist dort das Sonnendeterminativ, so auch in der Quittung PBerlin P 15594, Z. 9.[2] Dieser Papyrus wurde von Satabus, Sohn des Herieus des Jüngeren, geschrieben, der aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls der Schreiber des PWien D 12006 r und eine unter den Soknopaiou Nesos-Spezialisten recht bekannte Persönlichkeit ist.[3] Das Steindeterminativ kann im PWien D 12006 r aber auch als [demotisch] (II 5) vom Sonnendeterminativ graphisch deutlich differenziert werden. Das Sonnenzeichen steht ferner im Wortinneren, sei es als Ideogramm im Namen des Sonnengottes *pꜣ-rʿ*, sei es als eines von mehreren, aber nicht letztes Determinativ (*wnw.t*, *ʿḥʿ.w* gefolgt von einem Determinativstrich), und hat dann die Form [demotisch] oder [demotisch],[4] während [demotisch] die Form des Sonnendeterminativs ganz am Ende eines Wortes ist. Entsprechend wird *rnp.t* "Jahr" ([demotisch]) im PWien D 12006 r mit einem langen schrägen Strich über dem Sonnenzeichen determiniert, so daß die fragliche Form des Sonnendeterminativs in

teriali di Storia delle Religioni» 62 (1996), S. 237-246, und S. I. Johnston, *Charming Children: The Use of the Child in Ancient Divination*, «Arethusa» 34 (2001), S. 97-117, bekannt geworden.

[1] Stadler, *Isis* cit., S. 88, 282, 297. (Wie S. 187, Anm. 1.)

[2] S. L. Lippert-M. Schentuleit, *Quittungen*, Demotische Dokumente aus Dime, herausgegeben von Karl-Theodor Zauzich, Band II, Wiesbaden 2006, Nr 44. Die Datierung ist im ebenfalls von besagtem Satabus geschriebenen PWien D 10000 III 11 (*Lamm des Bokchoris*) beschädigt und kann deshalb nicht herangezogen werden. Basispublikation des *Lammes des Bokchoris* mit Tafeln: K.-Th. Zauzich, Das *Lamm des Bokchoris*, in *Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer. Cent.). Fs zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wien 1983, S. 165-174. Neue Übersetzung mit Kommentar: H.-J. Thissen, *Das Lamm des Bokchoris*, in A. Blasius-B. U. Schipper (Hgg.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, OLA, 107, Leuven 2002, S. 113-138.

[3] Stadler, *Isis* cit., S. 29f. (Wie S. 187, Anm. 1.) Zu diesem Satabus: M. Schentuleit, *Satabus aus Soknopaiu Nesos: Aus dem Leben eines Priesters am Beginn der römischen Kaiserzeit*, «CdE» 82 (2007), im Druck. Ich danke M. Schentuleit, mir vorab Einsicht in ihre Arbeit gewährt zu haben.

[4] Belege und Facsimilia über das Glossar in Stadler, *Isis* cit., 277-337. (Wie S. 187, Anm. 1.)

der Wiener Handschrift ebenfalls zu finden ist. Dieses Wort untermauert die eben vorgestellte These, daß das Sonnendeterminativ an einer anderen Position als der letzten eine andere Gestalt annimmt, denn im von unserem Satabus, Sohn des Herieus des Jüngeren, geschriebenen PWien D 10000 I 22 steht in *rnp.wt* "Jahre", also nach dem Sonnendeterminativ () noch das feminine *t* und das Plural-*w*, und hier hat das Sonnendeterminativ nur den kurzen Strich über dem eigentlichen Sonnenzeichen.

Wenn nun mit dem Sonnendeterminativ allein abgeschlossene Wörter in dieser Handschrift zufällig nur selten nachzuweisen sind, aber als Sonnendeterminativ sowohl im römerzeitlichen Demotisch aus Soknopaiou Nesos allgemein als auch speziell bei dem vermutlichen Schreiber des Textes gut belegt ist, so bleibt als einziger signifikanter Unterschied zu den Wörtern, die sicher das Steindeterminativ haben, daß *ꜥl* stets und einheitlich mit determiniert wird, aber Wörter aus dem semantischen Feld "Stein" auch haben können. Es wäre angesichts dessen vielmehr zu erwarten, daß insbesondere am Anfang des Textes *ꜥl* wenigstens einmal mit dem unstrittigen Steindeterminativ belegt wäre, wäre es wirklich "Steinchen". Die Determinierung, die im Demotischen der römischen Kaiserzeit nicht konsistent ist, kann deshalb die Beweislast nicht tragen. Es ist nicht nur unmöglich definitiv auszuschließen, daß das Sonnendeterminativ bei *ꜥl* ist, sondern auch mangels eines Beleges von *ꜥl* mit in der Handschrift wahrscheinlicher als Sonnendeterminativ zu sehen.

b. ꜥl *versus* ꜥlw

Ist darum die Schreibung *ꜥl* statt *ꜥlw* ein Kriterium, um ersteres als "Steinchen" und letzteres als "Kind" zu übersetzen? Quack postuliert, daß das Wort in der Bedeutung "Kind" immer *ꜥlw* geschrieben sei und dies der tatsächlichen Aussprache entspreche, die sich im koptischen ⲁⲗⲟⲩ spiegele, während "Stein" koptisch ⲁⲗ heiße. Es gebe keine zweifelsfreien Belege für *ꜥl* "Kind". Dazu ist nochmals daran zu erinnern, daß durch PBerlin P 23057 der Text des PWien D 12006 r vermutlich schon für das 4. Jahrhundert v. Chr. belegt ist. Dieser Papyrus ist hieratisch geschrieben, sprachlich aber demotisch, weshalb der Text nicht sehr viel älter als das 7. Jahrhundert v. Chr. sein kann – sonst wäre er auf Neuägyptisch oder vielleicht sogar Mittelägyptisch geschrieben worden. Der Berliner Papyrus könnte damit aus ungefähr der Zeit stammen, in der der Text verfaßt worden ist. Die meisten Belege von *ꜥlw* "Kind" – also die mit *w* – stammen jedoch aus dem magischen Papyrus London-Leiden (PMagical), dessen Texte sprachlich in das späte erste bis frühe zweite Jahrhundert n. Chr. gehören, während die Handschrift des PMagical sogar 100 Jahre jünger ist.[1] Die Schreibung *ꜥlw* datiert somit mindestens 400 bis 500 Jahre nach dem Text des PWien D 12006 r und etwa 200 Jahre nach dem Papyrus selbst. Sie zeigt, wie überhaupt die Orthographie des PMagical, die Tendenz zu einer stärkeren Angabe der Vokalisation, um die korrekte Aussprache der magischen Texte sicherzustellen.[2]

Das *w* in den Belegen außerhalb des PWien D 12006 r darf ohnehin nicht überbewertet werden, weil es im gesamten ägyptischen Schrifttum gängig ist, Halbkonsonanten wie *w* bei denselben Wörtern manchmal zu schreiben, manchmal auch nicht. Hier sei an die Eigennamen *pꜣ-lwlw* bzw. *pꜣ-llw* "das Kind" erinnert, zu denen die Varianten *pꜣ-rr*, d.h. ohne *w* existieren – /r/ und /l/ werden graphisch nicht immer geschieden –, obwohl das Koptische durch ⲗⲓⲗⲟⲩ oder ⲗⲟⲩⲗⲟⲩ "Kind" ein auslautendes /u/ anzeigen, das im Demotischen *w* geschrieben werden konnte, aber eben nicht mußte.[3] Ferner ist ein *ꜥlw*, wie noch gezeigt werden wird, vor der römischen Kaiserzeit nicht nachzuweisen, und die demotische Schrift der Kaiserzeit versucht in zunehmendem Maße die Vokalisation auszudrücken. Dieser Entwicklung ist die späte Form *ꜥlw* zuzuschreiben.

Nach derzeitigem Forschungsstand ist das Wort als *ꜥlw* in verschiedenen Eigennamen von der Ptolemäer- bis zur römischen Kaiserzeit als "göttliches Kind" nachzuweisen, womit sich

[1] Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites* cit., S. 41-44. (Wie S. 194, Anm. 7.)

[2] Vgl. *Ibid.*, S. 48-62. (Wie S. 194, Anm. 7.)

[3] Dieses Argument hat G. Vittmann beigebracht. Daß auch hier "Kind" im Eigennamen steht, ist ein Zufall. Etymologisch hat (*nn* >) *llw* mit *ꜥlw* nichts zu tun. – Zu Belegen und Übersetzung des Namens: *Dem. Nb.* I 198 f. Die Übersetzung "das Schwein" ist nun verworfen worden: G. Vittmann, *Namen-Indices, Verzeichnis der bibliographischen Abkürzungen, Publikationen und Quellen sowie Korrekturen und Nachträge.* Demotisches Namenbuch I, 18, Wiesbaden 2000, S. 150. (Im folgenden *Dem. Nb.* I 18, Korr.) Hieroglyphisches *rr* entspricht demotischem *tꜣ-lwl.t*; G. Vittmann, *Between Grammar, Lexicography and Religion. Observations on Some Demotic Personal Names*, «Enchoria» 24 (1997/98), S. 98 f. Vgl. auch *pa-rr* – *Dem. Nb.* I 554.

TAB. 1. *ꜥlw* in demotischen Eigennamen.

Demotische Schreibung	Transliteration	Belegstelle	Bemerkungen
	pꜣ-ꜥlw (?)	PPrag Kol. 1, nach Zeile 28[1]	137 v. Chr.; aus Tebtynis; kein Facsimile, sondern eine Handkopie nach dem schlechten Photo bei Erichsen. Nicht im *Dem Nb.* 1 enthalten.
	pa-pꜣ-ꜥlw	PPhiladelphia 16729 I 5	unpubliziert, ptolemäisch, aus Tebtynis; Facsimile nach *Dem. Nb.* 1 18, 165.

der Verfasser schon an anderer Stelle beschäftigt hat.[2] Zu den Erörterungen dort sind noch folgende Belege zu ergänzen, die durch die zwischenzeitlich erschienenen Addenda und Corrigenda zum *Demotischen Namenbuch* dem Verfasser bekannt wurden (TAB. 1).[3]

Die beiden Namen zeigen oberflächlich betrachtet, daß das Determinativ des Kindes bei *ꜥlw* "Kind" entgegen der Meinung Quacks nicht "unbedingt [zu] erwarten" ist, vielmehr auch das Gottesdeterminativ genügt. Diese Personennamen dürfen allerdings gar nicht für ein *ꜥlw* "Kind" in Haft genommen werden, können jedoch Hinweise geben, wie ein Sonnendeterminativ zu erklären sein mag.

In der demotischen Onomastik ist nämlich auch *ꜥr/ꜥl* zu finden, und zwar in den in Tab. 2 zusammengestellten Personennamen, wobei das Determinativ "laufende Beinchen über einem Punkt" ( ) ist (TAB. 2). Wegen der Determinierung sind jene Namen als "der Aufstieg Amuns" oder der "Aufsteigende Amuns" zu übersetzen, wobei der Sinn unklar ist, weil ein Aufstieg des Amun nach Wissen des Verfassers ein im Ägyptischen unbekanntes Mythologem ist, das nur dann erklärbar ist, wenn Amun als Sonnengott aufgefaßt wird, so daß *ꜥr/ꜥl* in den obigen Namen durch die Anspielung auf den Mythos über die Selbst-Entfernung des Sonnengottes von der Erde solare Qualitäten gewinnt.[4] Diese Namen gehen den Belegen mit *ꜥlw* chronologisch voran und sind dann nicht mehr nachzuweisen. Mit den Hawara-Belegen im Blick müssen nun die in Tab. 1 aufgeführten Personennamen aus Tebtynis einer erneuten Prüfung unterzogen werden.

Beide Belege dort nennen nämlich dieselbe Person, die auch noch im unpublizierten PPhiladelphia 16278 VI 2 erwähnt wird. Sowohl dieser Papyrus als auch der oben erwähnte PPhiladelphia 16729 gehören zum Archiv der Kultgenossenschaft, die die Satzung des PPrag aufgesetzt hat, sind Abrechnungen aus dem Archiv der Kultgenossenschaft und gehören zu demselben Wirtschaftsjahr wie PPrag. Der Unterzeichnende **pꜣ-ꜥlw*, Sohn des Hor-Heter, des PPrag wird in PPhiladelphia 16278 VI 2 als , Sohn des Hor-Heter, aufgeführt.

TAB. 2. *ꜥr/ꜥl* in demotischen Eigennamen.

Demotische Schreibung	Transliteration	Belegstelle	Bemerkungen
	pꜣ-ꜥr-ỉmn	PChicago Hawara 3, 1[5]	311/310 v. Chr., aus Hawara
	pꜣ-ꜥr-ỉmn	PChicago Hawara 3, 1. Kop. 1[6]	311/310 v. Chr., aus Hawara
	pꜣ-ꜥl-ỉmn	PCarlsberg 37 b vs. 1[7]	220 v. Chr., aus Hawara

[1] W. ERICHSEN, *Die Satzungen einer ägyptischen Kultgenossenschaft aus der Ptolemäerzeit nach einem demotischen Papyrus in Prag*, København 1959; F. DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques*, BdÉ, 46, Le Caire 1972, S. 91.

[2] Siehe dazu STADLER, *Isis, das göttliche Kind* cit., S. 117 f. (Wie S. 187, Anm. 5.) Vgl. auch VITTMANN, *Between Grammar, Lexicography and Religion* cit., S. 97. (Wie S. 198, Anm. 3.)

[3] *Dem. Nb.* 1 18 (Korr.), S. 145, 165. (Wie S. 198, Anm. 3.)

[4] Zum Aufstieg des Sonnengottes siehe unten.

[5] G. HUGHES†-R. JASNOW, *Oriental Institute Hawara Papyri. Demotic and Greek Texts from an Egyptian Family Archive in the Fayum (Fourth to Third Century B.C.)*, OIP, 113, Chicago 1997, S. 19-22.

[6] *Ibid.*, S. 19-22. (Wie Anm. 5.)

[7] E. LÜDDECKENS, *Demotische Urkunden aus Hawara. Umschrift, Übersetzung und Kommentar*, Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland Supplementband, 28, Stuttgart 1998, S. 49. Korrektur der Lesung: *Dem. Nb.* 1 18 (Korr.), S. 145. (Wie S. 198, Anm. 3.)

Ein Blick auf die Tabelle mit den Hawara-Namen zeigt eindeutig: Der Mann aus dem ptolemäischen Tebtynis heißt ebenfalls *pꜣ-ꜥl-ỉmn*, Sohn des Hor-Heter. Die Variante **pa-pꜣ-ꜥlw*, Sohn des Hor-Heter, in PPhiladelphia 16279 I 5 ist damit ebenfalls zu *pꜣ-ꜥl-ỉmn* zu korrigieren. Das erste Zeichen ist demnach kein Possessivpräfix *pa*, sondern ein vom Namen getrennt zu haltendes Zeichen, etwa eine dem Verweishaken hieratischer Handschriften[1] graphisch ähnliche Markierung innerhalb der Liste und einem modernen Häkchen oder Kreuzchen zur Markierung in einer Liste funktionell vergleichbar. Ein weiterer Unterschied ist der Wegfall des Determinativs "laufende Beinchen über Punkt" nach *ꜥl*, das in den sonstigen Belegen des Namens steht, und das vermeintliche *w* nach dem *l* vor dem Gottesdeterminativ ist das etwas verkleckst geschriebene Zeichen für *ỉmn*. Damit entfallen sämtliche vorrömischen Belege eines *ꜥlw*, das mit "Kind" zu übersetzen ist, weil sie sich als *ꜥl* aus der Wurzel *ꜥr* "aufsteigen, jdn. heraufbringen" erweisen. Diese Beobachtung sei hier weiter verfolgt, denn mit *ꜥr/ꜥl* verbindet sich in der religiösen Literatur der Ägypter eine Assoziation, aus der eine Begründung für das Sonnendeterminativ bei *ꜥl* im PWien D 12006 r hergeleitet werden kann.

c. *Eine mythologische Erklärung des Präsenz des Sonnendeterminativs*

ꜥlw "Kind" seinerseits ist ein erst spät im Ägyptischen, nämlich nicht vor der demotischen Sprachstufe, genauer ab der ptolemäischen, nach obigen Ergebnissen vielleicht sogar erst ab der römischen Zeit gebrauchtes Wort. Dieses plötzliche Auftreten ist als Übernahme eines semitischen Lehnwortes gedeutet worden.[2] Wie wäre nun aber ein Sonnendeterminativ bei *ꜥl* = "Kind" zu erklären?

An anderer Stelle hatte ich bereits auf eine mögliche Verbindung zwischen *ỉꜥr* (> *ꜥr*(i) > *ꜥl* > ⲁⲗⲉ) "aufsteigen" und dem *ꜥl* des PWien D 12006 r. hingewiesen.[3] Dies sei hier nochmals zusammengefaßt und deutlicher erläutert. In den *Pyramidentexten*, erstmals in der Pyramide des Unas (2342-2322 v. Chr.), heißt es: *ỉꜥr=k-n=s m rn=k-pw n rꜥ* "Mögest du zu ihm (sc. dem Horusauge) aufsteigen in diesem deinem Namen des Re."[4] Zuvor wurde beschrieben, wie der König das Horusauge Horus bringt, um dann diesen Satz mit der sogenannten Namensformel an Horus zu richten. An anderer Stelle wird der König durch Assimilierung an den Sonnengott verklärt: *ỉꜥr=k-n=sn mỉ rꜥ m rn=f-pw n rꜥ* "Mögest du zu ihnen (sc. den Göttern) aufsteigen wie Re in diesem seinen Namen Re".[5] Die Namensformel "in diesem deinem Namen" stellt aufgrund des ähnlichen Klanges eine Beziehung zwischen zwei Wörtern her, die sicherlich keine etymologische im modernen Sinne ist. Der Ägypter deutet aber dadurch einen Namen aus und erklärt damit seinen Bedeutungsgehalt. Hier ist es der Gottesname *rꜥ*, der durch das Verb *ỉꜥr* "aufsteigen" erläutert wird; das ist für den Ägypter denkbar, weil er zwischen *rꜥ* und *ỉꜥr* (> *ꜥri*) Ähnlichkeiten der Lautung erkannte.[6]

Aus den folgenden Epochen der ägyptischen Geschichte sind Texte überliefert, die entlang dieser Linien den aufsteigenden Sonnengott als Kind sehen: Der *Mythos von der Himmelskuh*, dessen früheste Verschriftlichung bislang aus der Zeit Tut-anch-Amuns (1333-1323 v. Chr.) stammt, erzählt von einer Rebellion der Menschen gegen den gealterten Sonnengott. Nach Niederschlagung des Aufstandes möchte Re nicht auf Erden bleiben und zieht sich nun als Kind zurück, indem die Himmelskuh ihn zwischen ihren Hörnern zum Firmament erhebt.[7] Auch hier wird *ꜥr* gebraucht, wenn der Sonnengott zur Himmelsgöttin Nut sagt: *ḥr .ti-r=sn ꜥr-wỉ mꜣꜣ-wỉ* "Mögest du (sc. Nut als Himmelskuh) fern sein von ihnen (sc. den Rebellen). Bringe mich empor und blicke mich an."[8] Die Fayyum-Theologie sah nun nach dem in Papyri der Ptolemäer- und römischen Kaiserzeit überlieferten *Buch vom Fayyum* den *Mythos von der Himmelskuh* als einen ihrer zentralen Mythen an und verortete im Fayyum die

[1] Siehe dazu J. F. Quack, *Positionspräzise Nachträge in spätzeitlichen Handschriften*, «SAK» 33 (2005), S. 343-347.

[2] Erstmals bei W. Spiegelberg, *Ägyptische und griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit*, Leipzig 1901, S. 21*f. Über J. Černý, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge u.a. 1976, S. 4, bis hin zum *Chicago Demotic Dictionary*, S. 112 (http://oi.uchicago.edu/OI/DEPT/PUB/SRC/CDD/CDD.html).

[3] Stadler, *"Das Kind sprach zu ihr"* cit., S. 316-319. (Wie S. 187, Anm. 5.) [4] *Pyr.* § 452 b. [5] *Pyr.* § 1695 b.

[6] Vgl. dazu E. Edel, *Altägyptische Grammatik*, I; AnOr, 34, Rom 1955, § 428 bb. Zur Namensformel siehe S. Schott, *Mythe und Mythenbildung im Alten Ägypten*, UGAÄ, 15, Leipzig 1945, S. 37-42.

[7] E. Hornung et al., *Der Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1982, S. 13.

[8] *Ibid.*, S. 42 (wie Anm. 7), wie auch H. Sternberg-el Hotabi, *Der Mythos von der Vernichtung des Menschengeschlechts*, in: E. Blumenthal et al., *Mythen und Epen*, III, TUAT III.5, Gütersloh 1995, S. 1028, übersetzen irrtümlich *ꜥr* mit "nähern", was in den ägyptischen Wörterbüchern nicht nachgewiesen ist. Transitiver Gebrauch von *ꜥr*: *Wb* I 41, 24 f.

Entfernung des Sonnengottes von der Erde.[1]

In verschiedenen demotischen Papyri der römischen Kaiserzeit aus dem Fayyum ist der Rückzug des Gottes nach der Rebellion weiterhin bekannt, wobei der Sonnengott mit Horus als Kind (Harpokrates) vereinigt wird und nun den Namen Pa-Re-Harpokrates erhält.[2] D.h. spätestens in der römischen Kaiserzeit ist der zum Kind gewandelte Sonnengott mit Horus, dem Kind, gleichgesetzt, wie überhaupt Horus, das Kind, als kindlicher Sonnengott gut belegt ist.[3] In dieser Gestalt eignet dem Gott überragendes Wissen, weshalb er mit Thot gleichgesetzt wird.[4] Ferner bezeichnen hieroglyphische Inschriften auf dem Euergetes- und dem Month-Tor im Tempelbezirk von Karnak die Sonnengöttin *rˁ.t-tꜣ.wy*, die auch die Rolle der Himmelskuh erfüllt, als *ˁr.t* "Stengel" (wörtl. "die Emporhebende") der Lotusblume.[5] Die als Knabe auf der Lotusblüte sitzende Sonne wird dadurch zum Emporgehobenen oder Aufsteigenden. Wiederum kommen im solaren Kontext also – dieses Mal im Femininum – *rˁ.t* und *ˁr.t* als Ableitung von *ˁr* "aufsteigen, jdn. hinaufbringen" zusammen, wie schon in den *Pyramidentexten rˁ* und *iˁr*.

Weiterhin läßt sich der oben diskutierte Eigennamen *pꜣ-ˁl-imn*, der als "der Aufsteigende Amuns" o.ä. mit Anspielung auf den Mythos der Himmelskuh und dem sich beim Aufstieg zum Kind verjüngenden Sonnengott gedeutet worden war, ikonographisch mit einer saïtischen Bronzestatuette im Frankfurter Liebieghaus-Museum illustrieren. Hier ist Har-pa-chered (Harpokrates) als Kind mit der Doppelfederkrone Amuns gezeigt und in der Inschrift als *ḥr-pꜣ-ẖrd ˁꜣwr ⌜tpy imn* [...] (...) "Har-pa-chered, der überaus Große, ⌜der Erstgeborene des Amun [...] (...)"[6] bezeichnet. Das Sonnenkind wird damit als Amun dargestellt, so daß sich der Name *pꜣ-ˁl-imn* in seiner Assoziation mit Amun als Anspielung auf den Mythos von der Himmelskuh verstehen läßt.

ˁl ist in dieser Tradition ein Wort, das mit der Kindhaftigkeit des Sonnengottes konnotiert ist. Das Determinativ läßt sich so als Sonnendeterminativ für "Sonnenkind" verstehen, indem es vielleicht ein u.U. aus einer semitischen Sprache stammendes Wort für "Kind" mit einer aus altägyptischer Tradition erwachsenen Assoziation von *ˁr/ˁl* "aufsteigen, jdn. emporbringen" und *rˁ* "Re" ägyptifiziert. Die selbst als überaus weise geltende Isis fände hier für ihre Fragen im PWien D 12006 r demnach wegen der Gleichsetzung des Horus-Sonnenkindes mit Thot einen kompetenten Gesprächspartner, so daß sich diese Deutung gut sowohl zur Situation des Textes als auch zu den oben angestellten Überlegungen zur Präexistenz fügt.[7]

d. Jeu de déterminatifs, *Determinativübertragung und unetymologische Determinierung*

Gerade in religiösen Texten aber auch sonst im demotischen Schrifttum und im Ägyptischen anderer Epochen werden die Möglichkeiten genutzt, mit Determinativen bestimmte Bedeutungsnuancen und Assoziationen herauszuarbeiten, wofür fast jeder ägyptische Text Beispiele bereithält. So sind Wörter mit Determinativen versehen, die dafür nicht standardmäßig sind, wie etwa *mr* "lieben" oder *sḏr* "schlafen" manchmal den Phallus (𓂸) haben, um auf den sexuellen Aspekt des Wortes im Kontext der Erzählung aufmerksam zu machen, oder die Feinddeterminierung mit sterbendem Krieger (𓀏) bei *mi.t* "Weg", die anzeigt, daß ein Irrweg gemeint ist, oder die Fremdlanddeterminierung (𓈉) in der besonders im Fayyum beliebten Namensschreibung ptolemäischer Könige oder römischer Kaiser, in der wohl eine Reserviertheit des Schreibers für die nicht indigenen Machthaber zum Ausdruck kommt.[8]

[1] H. Beinlich, *Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, ÄA, 51, Wiesbaden 1991, S. 148-151, 314-319.

[2] Smith, *On the Primaeval Ocean* cit., S. 83 f., 102 f. (Wie S. 190, Anm. 6.) Id., *P. Carlsberg 462. A Fragmentary Account of a Rebellion Against the Sun God*, in: P. Frandsen-K. Ryholt (Hgg.), *A Miscellany of Demotic Texts and Studies*. The Carlsberg Papyri 3 = CNI Publications, 22, Copenhagen 2000, S. 98 f., 103-106. Offenbar steht der sich auf dem Kopf der Himmelskuh entfernende Sonnengott nach PCarlsberg 462 in Zusammenhang mit Ereignissen, die Isis und Horus widerfuhren. Eine präzise Bestimmung dessen verhindert aber der fragmentarische Zustand des Papyrus. (Smith, *P. Carlsberg 462* cit., S. 98 f.)

[3] Stadler, *Isis* cit., S. 212, mit weiterer Literatur. (Wie S. 187, Anm. 1.)

[4] Budde, *Harpare-pachered* cit., S. 82-86. (Wie S. 190, Anm. 9.)

[5] *Ibid.*, S. 35 mit Anm. 77, 36. (Wie S. 190, Anm. 9.)

[6] E. Hofmann, in V. v. Droste Hülsoff et al., *Statuetten, Gefäße und Geräte*, Liebieghaus-Museum alter Plastik. Ägyptische Bildwerke, 2, Melsungen 1991, S. 290-293. S. Sandri, in H. Becker-P. C. Bol-M. Bückling (Hgg.), *Ägypten – Griechenland – Rom. Abwehr und Berührung*. Ausstellung Städel Frankfurt 2005/2006, Frankfurt 2005, S. 653; Ead., *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, OLA, 151, Leuven-Paris-Dudley 2006, S. 110-112.

[7] Siehe dazu oben.

[8] K.-Th. Zauzich, Einleitung, in P. J. Frandsen (Hg.), *Demotic Texts from the Collection*. The Carlsberg Papyri 1 = CNI Publications, 15, Copenhagen 1991, S. 5; Id., *Die*

Für das demotische Material allgemein hat Pestman dieses Phänomen erstmals beschrieben und als *jeu de déterminatifs* bezeichnet.[1] Daneben ist die Determinativübertragung in Soknopaiou Nesos bislang für Determinative bekannt, bei der das Determinativ des Adjektivs dem des Bezugswortes angeglichen wird und das Adjektiv somit ungewöhnlich determiniert ist.[2] Angesichts solcher wohlbekannter Schreibsitten in der demotischen Schreibkunst ist die Determinierung von *ꜥl*, sei es als *jeu de déterminatifs*, sei es als Determinativübertragung von einem gedachten Bezugswort "Sonnengott" auf das geschriebene Wort "Kind", denk- und erklärbar, zumal – wie dargelegt wurde – ein Wort *ꜥr/ꜥl* mit durchaus solaren Konnotationen existierte.

In der Handschriftenüberlieferung Ägyptens sind Determinative also keine zuverlässigen Hinweise für die eigentliche Wortbedeutung. Gerade im Demotischen von Soknopaiou Nesos führt das im Extremfall zu Kompositionen, die vollständig unetymologisch geschrieben sind, d.h. deren Einzelwörter äußerlich vor allem durch ihre Determinative zunächst an Wörter völlig anderer, aber ähnlich klingender Wurzeln als die tatsächlich gemeinten denken lassen.[3] Zwar ist PWien D 12006 r kein solch ausgesprochen unetymologisch geschriebener Text, aber dennoch stellt die Handschrift auch von Quack anerkannte Beispiele bereit[4] oder Belege, in denen für dasselbe Wort völlig unterschiedliche Determinative gesetzt wurden.[5] Quack selbst würde darüber hinaus gerne an anderer Stelle trotz der eindeutigen und einschlägigen Determinierung mit sterbendem Krieger ( ) *wty* statt "unheilvoller Zorn" als "Dekret" (*wḏ* > *wṯ*, *wty*) übersetzen und geht damit stillschweigend von eben dieser Möglichkeit einer unetymologischen Determinativsetzung aus.[6] *Wty* ist aber in Soknopaiou Nesos nicht zuletzt im Eigennamen *st.ṯ=w-tꜣ-wty* (Στοτοῆθις u.ä.) "Mögen sie (sc. die Götter) den unheilvollen Zorn abwenden!" überaus zahlreich in exakt dieser Schreibung und Bedeutung belegt.[7] Im Demotischen ist dagegen bislang nur in einem weiteren Text mit seinen zwei Handschriften "Dekret" neben Phallus und Messer mit dem sterbenden Krieger determiniert.[8] Im Gegensatz zum dortigen Kontext, der deutlich ein Dekret erfordert, würde der Sinn für die Stelle im PWien D 12006 r durch eine Übersetzung "Dekret" für *wty* im übrigen nicht verbessert, weshalb keine Notwendigkeit besteht, hier dem Determinativ zu mißtrauen, und *wty* vielmehr als "unheilvoller Zorn" übersetzt werden sollte.

Wörter werden demnach besonders häufig in der römischen Kaiserzeit auch mit sonst nicht standardmäßigen Determinativen versehen. Demnach wäre neben der Determinativübertragung und dem *jeu de déterminatifs* noch als dritte, bei anderen Wörtern von Quack durchaus selbst angenommene, meiner Meinung nach nicht völlig auszuschließende Option ins Auge zu fassen, daß *ꜥl* tatsächlich wegen des ähnlichen Klanges mit *ꜥl* "Steinchen" mit dem Steindeterminativ versehen wurde, aber

ägyptische Schreibertradition in Aufbau, Sprache und Schrift der demotischen Kaufverträge aus ptolemäischer Zeit, ÄA, 19, Wiesbaden 1968, S. 227.

[1] P. W. Pestman, *Jeux de déterminatifs en démotique*, «RdE» 25 (1973), S. 21-34. Aus diesem Aufsatz wurden auch die hier zitierten Beispiele entnommen.

[2] F. Hoffmann, *Der literarische Papyrus Wien D 6920-22*, «SAK» 23 (1996), S. 173 Anm. 49, 177 Anm. 91.

[3] Zu unetymologischen Schreibungen: Gh. Widmer, *Un papyrus démotique religieux du Fayoum: P. Berlin 6750*, «BSÉG» 22 (1998), S. 83-91; Ead., *Une invocation à la déesse (tablette démotique Louvre E 10382)*, in F. Hoffmann-H. J. Thissen, (Hgg.), *Res severa verum gaudium. Fs K.-Th. Zauzich*, Studia Demotica, 6 Leuven-Paris-Dudley, M.A. 2004, S. 672-683. Ead., *On Egyptian Religion at Soknopaiu Nesos in the Roman Period*, in S. Lippert-M. Schentuleit (Hgg.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum. Akten des Internationalen Symposions in Sommerhausen bei Würzburg vom 11. bis zum 13.12.2003*, Wiesbaden 2005, S. 171-184, bes. 173. Widmer tendiert dazu, das Phänomen der unetymologischen Schreibung als eine Art visuelle Poesie des Demotischen zu deuten – ohne diese Begrifflichkeit zu verwenden. (Zur visuellen Poesie im Hieroglyphischen: L. Morenz, *Visuelle Poesie als Zeichen-Kunst der altägyptischen hohen Kultur*, «SAK» 32, 2004, S. 311-326.) Quack deutet es phonetisch, wobei sprachlich ältere Texte im Demotischen nicht mehr orthographisch korrekt kodiert werden konnten: Quack, *Demotische und gräko-ägyptische Literatur* cit., S. 2 f. (Wie S. 196, Anm. 2.) Ebenso die Richtung von F. Hoffmann, *Die Hymnensammlung des P. Wien D6951*, in *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*, S. 219-228. (Wie S. 194, Anm. 5.)

[4] *ḫr<n>tws* "Eidechse" (Stadler, *Isis* cit., 127 f. [Wie S. 187, Anm 1.]). Außerdem sicher unetymologisch im PWien D 12006 r und von Quack als solche auch nicht ausdrücklich zurückgewiesen: *sꜣ-tḥṯ* "Unglück, Gefahr" (Stadler, *Isis* cit., S. 103–106), *mre* "Hafen" (*ibidem* 136.).

[5] *šm* "Atem, Luft" (Quack cit., S. 177, setzt sich mit der Argumentation von Stadler, *Isis* cit., S. 92-94, und dem dort diskutierten Befund des PWien D 12006 r nicht auseinander, weshalb ich bei "Atem; Luft" bleibe. Lit. wie S. 187, Anm. 1)

[6] Quack cit., S. 178. (Wie S. 187, Anm. 1.)

[7] Vorerst *Dem. Nb.* 1 945. Weitere Belege werden die von S. Lippert und M. Schentuleit unter der Herausgeberschaft von K.-Th. Zauzich publizierten dokumentarischen Texte aus Soknopaiou Nesos beisteuern.

[8] M. Smith, *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*. Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum, 3, London 1987, S. 49 (X 15), 117. Id., *Papyrus Harkness* cit., S. 64, 162, 305 (Glossar). (Wie S. 191, Anm. 11.)

ꜥl(*w*) "Kind" gemeint ist, was u.U. absichtsvoll geschehen sein könnte und zu den orphischen Lithika zurückführte. Es ist also festzuhalten, daß weder die Orthographie noch die Paläographie definitive Kriterien bereit stellen, um sich zwischen "Kind" oder "Steinchen" zu entscheiden.

Conclusio

Eines der Schlüsselwörter des PWien D 12006 r ist [demotisch] geschrieben und als ꜥl zu transliterieren. Die für die Übersetzung "Kind" geforderte Schreibung ꜥl*w* ist nur in wesentlich jüngeren demotischen Texten zu finden, die in einem stärker vokalisierenden Demotisch geschrieben sind. Auch sonst kann der Halbvokal *w* in der Schrift entfallen. Das Determinativ des Kindes ist nicht zwingend erforderlich, da im Ägyptischen und dann im kaiserzeitlichen Demotisch besonders Determinative sehr variabel sein können. Das Wort läßt sich vielmehr durch das seit den *Pyramidentexten* gebrauchte Wortspiel verstehen, nach dem der Name des Sonnengottes Re mit seinem Aufstieg (ꜥ*r*/ꜥl) zum Himmel in Zusammenhang gebracht wurde. Dieser Aufstieg ging mit einer Verwandlung des Gottes zu einem Kind einher, als das er in (nicht zuletzt demotischen) mythologischen Texten mit Horus, dem Kind, vereinigt sein kann (Pa-Re-Har-pa-chered/Pa-Re-Harpokrates oder Har-pa-Re-pa-chered).

Die eindeutigen Hinweise auf den Dialogcharakter im ersten Teil des PWien D 12006 r gehen ferner von einem sprechenden Wesen aus, das die Zeitgrenzen überbrücken und präexistent auch als Ungeborenes mit seiner Mutter über ihr und sein eigenes Schicksal sprechen kann. Präexistenz ist innerhalb der ägyptischen Denkweise unproblematisch und verbindet sich wieder vor allem mit der Sonne und Horus, so daß in der spezifischen Gesprächssituation des PWien D 12006 r ein weiterer Hinweis auf den solaren Charakter des ꜥl liegt. Seine durch die Fähigkeit, Weissagungen zu geben, erwiesene Weisheit paßt ferner zur Angleichung des Sonnenkindes Har-pa-Re-pa-chered mit dem allwissenden Thot in anderen Quellen wiederum ungefähr ähnlicher Datierung. Damit läßt sich die fragliche Determinierung von ꜥl als Sonnendeterminativ erklären.

Falls es aber tatsächlich ein Steindeterminativ sein sollte – in der Form gleichen sich in Soknopaiou Nesos Sonnen- und Steindeterminativ –, kann nicht ausgeschlossen werden, das es sich wegen des ähnlichen Klanges von ꜥl(*w*) "Kind" und ꜥl "Stein(chen)" als phonetisch-unetymologische Determinierung erklären ließe. Auch das harmonierte mit in Soknopaiou Nesos gepflegten Schreibsitten und Determinierungsmethoden. Da der Schreiber nicht mehr befragt werden kann, ist hier ehrlicherweise kaum eine definitive Klärung möglich. Doch die Übersetzung "Kind" fügt sich in den mythologisch-religiösen Diskurs Ägyptens, während der Fall einer mit einem unbelebten Steinchen redenden Göttin in den ägyptischen Quellen keine Parallele findet, ebensowenig wie die Tatsache, daß unbelebte Materie in der antiken Divination als Ursprung von Prophezeiungen und nicht nur als Medium einer Gottheit auftritt.

Deshalb sei nicht prinzipiell bestritten, daß dem Text des PWien D 12006 r eine mechanische Divinationstechnik zugrunde liegt, die eventuell sogar Steinchen gebrauchte, worauf das Zahlensystem hinweisen mag. Eine Entscheidung darüber kann aber erst gefällt werden, wenn die Beziehung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil und die Funktion des Ziffernsystems geklärt sind. Auch dann spräche das Steinchen aber nicht aus sich selbst heraus sondern als Medium. Es ist beim derzeitigen Kenntnisstand unsicher, ob die Ambiguität der Schreibung bewußt gewählt ist, um zum Ausdruck zu bringen, daß ähnlich wie in den orphischen Lithika ein Stein als Medium sich wie ein Kind verhält und sich nach Konzeption des ägyptischen Textes in ihm ein Sonnenkind manifestiert. ꜥl ist deshalb nicht ein Steinchen, sondern vielmehr im Dialog als Sprecher das "Kind, Sonnenkind".

Davon bleibt die Frage nach dem Gebrauchskontext des PWien D 12006 r unberührt; die Beschriftung des Verso durch denselben Schreiber mit einem Hymnen enthaltenden und daher wohl kultischen Text mag auf das Tempelumfeld verweisen. Es ist zu hoffen, daß sich in anderen Papyrussammlungen zu den bis jetzt drei bekannten Handschriften aus Wien und Berlin weitere Fragmente finden, die die offenen und umstrittenen Fragen zu klären helfen.

Julius-Maximilians-Universität Würzburg